المنظمة العربية للترجمة

إمانويل كَنْت

نقد العقل العملي

ترجمة

غانم هنا

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

نــقــد
العقل العملي

لجنة الفلسفة :

محمد محجوب (منسقاً)
إسماعيل المصدق
عبد العزيز لبيب
غانم هنا
مطاع الصفدي
موسى وهبة

المنظمة العربية للترجمة

إمانويل كَنْت

نـــقـــد
العقل العملي

ترجمة

غانم هنا

الشاعر
www.books4all.net

المنظمة العربية للترجمة

إمانويل كَنْت

نقـــــد
العقل العملي

ترجمة

غـانـم هـنـا

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
كَنْت، إمانويل
نقد العقل العملي/ إمانويل كَنْت؛ ترجمة غانم هنا.
295 ص. - (الفلسفة)
ببليوغرافيا: ص 281 - 286.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1173-8
1. الأخلاق - علم. 2. العقل. أ. العنوان. ب. هنا، غانم (مترجم). ج. السلسلة.
193

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Kant, Immanuel
Kritik der praktischen Vernunft

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً لـ:

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الأول (أكتوبر) 2008

ريغا

عند يوهان فريدريخ هارتكنوخ

1788

صفحة عنوان الطبعة الأولى (A)

المحتويات[1]

الصفحة[*]

(1) لم ترد قائمة المحتويات في الطبعة الأصلية لهذا الكتاب. وما يوجد في طبعات مختلف دور النشر هو من وضع المحققين للنصّ. هنا وضعت قائمة المحتويات تبعاً لسير الترجمة.

(*) يشير ترقيم الصفحات هنا إلى ترتيبها الوارد في أسفل الصفحة من النص.

تـنـبـيـهـات

ـ اعتُمدت في نقل الكتاب إلى اللغة العربية الطبعة الأصلية الأولى (A) التي صدرت سنة 1788، وهي لا تختلف عن الطبعتين اللتين أصدرهما كَنْت في حياته من دون تعديل (1792 و1797) وقد قام بتحقيقها فيلهلم فَيشيدل ونشرها ضمن أعمال كَنْت الكاملة في دار نشر سور كامب في المجلد السابع، الطبعة الثانية، فرانكفورت/م. 1977 وأشار إلى فروقات هامة بينها وبين طبعة أكاديمية برلين، المجلد الخامس، برلين 1908. وقد وُضع ترقيم الطبعة المعتمدة على هامش النصّ تسهيلاً للعودة إليها هنا وفي كلّ طبعات دور نشرٍ أخرى تضع الترقيم الأصلي.

ـ تمَّت الإشارة إلى الفروقات بين الطبعة المعتمدة وطبعة أكاديمية برلين في إطار الهوامش المثبتة في أسفل الصفحات، علماً بأنه لم تتم الإشارة إلا إلى الفروقات ذات الدلالة على معنى، وأسقطت الفروقات اللغوية البحتة.

ـ ما شدّد عليه المؤلّف من ألفاظ أو جمل، جاء في النصّ العربي بالحرف الأسود البارز.

ـ ما ورد باللغة اللاتينية وُضع بعد ترجمته بين قوسين.

ـ الهوامش التي هي من وضع المؤلّف بقيت مشاراً إليها بنجمة بين قوسين (*) كما وردت في الأصل. أما الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية فهي من وضع المترجم.

ـ تمَّت الاستعانة بمختلف المعاجم الفلسفية المختصة سواء كانت ألمانية، أو عربية، أو فرنسية، أو إنجليزية، أو إيطالية.

ـ تمَّ الاستغناء عن اللجوء إلى «نحت» مصطلحات عربية جديدة أو تلك التي «نحتها» بعض من قام بترجمة نصوص كَنْتية.

ـ يشير القوسان اللذان على هذا الشكل [] إلى إضافة قام بها المترجم أما القوسان () فهما من أصل النصّ.

ـ حرصاً على الأمانة للنصّ وعلى ألا يساق القارئ العربي نحو تأويلات قد تكون غريبة عما هو مقصود كَنْتياً ببعض المصطلحات اتبعت طريقة نقل المصطلح الألماني إلى أحرف عربية فقط مثل «ترنسندنتالي»، «نومينون»، «شيما»، «فينومنون»؛ وفي بعض الأحيان اقتضى المعنى ألا تتمَّ ترجمة المصطلح الألماني بمصطلح عربي واحد، هكذا مثلاً: Bestimmung (تعيين، تحديد، مصير)، Bewusstsein (وعي، شعور)، Verstand (فهم، عقل)، Wirklichkeit (الواقع، الواقع الفعلي، الحقيقة)، Gemuet (نفس، ذهن، عقل). ولكلمتي a priori وa posteriori في فلسفة كَنْت أهمية بالغة، وبما أنه لم يستخدم عادةً أياً منها بصيغة الصفة فقد تمَّ الاحتفاظ بها في صيغة الحال: **قبْلياً وبعْدياً**، ولكن، على خلاف مؤلّفات أخرى، لم ترد الصيغة هنا بشكل بارز، لذلك لم توضع في الترجمة بالحرف الأسود البارز.

مقدمة المترجم

عُثر على ورقة في أرشيف إمانويل كَنْت[1] مكتوبة بخط يده يعود تاريخها إلى سنة 1764، وفيها ملاحظة «حول الشعور بالجميل والسامي» جاء فيها: «يجب أن نعلِّم الشبيبة احترام الفهم العامِّي، لأسباب أخلاقية ومنطقية على حدٍّ سواء. أنا، شخصياً، بطبيعة ميلي، باحثٌ أشعر بتعطُّش شامل للمعرفة وبقلقٍ متلهِّفٍ للتقدّم فيها، أو بالرضا عن كل تقدّم أقوم به. لقد ولّى زمنٌ كنتُ أعتقد فيه أن هذا يمكن أن يكفي وحده ليصنع شرف الإنسانية وكنتُ أحتقر الرعاع الذين يجهلون كلَّ شيء. **روسو**[2] هو الذي قادني إلى الصواب. تلاشت هذه المزيَّة التي تعمي القلب، [وأخذتُ] أتعلَّم احترام الناس

---

(1) وضعتُ ترجمة مفصَّلة لحياة كَنْت (1724-1804) الشخصية والمهنية في مقدمتي لترجمة كتاب: إمانويل كَنْت، **نقد مَلَكة الحكم**، ترجمة غانم هنا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 17-61.

(2) جان - جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) (1712 ـ 1778): الكاتب والفيلسوف الفرنسي، من مؤلفاته: Jean-Jacques Rousseau: *Discours sur les sciences et les arts* (1750); *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) et *Du Contract social* (1762).

إلى جانب مؤلّفات أدبية وتربوية و**الاعترافات** (*Les Confessions*) نشرت بعد وفاته. قرأ له كَنْت بإعجاب وتأثر بأفكاره السياسية والاجتماعية بشكل خاص.

وإنّني سأجد نفسي عديم المنفعة أقلَّ بكثير من العامل البسيط، إن لم أؤمن بأن الاعتبار قابل لأن يَمنح كلَّ من تبقى قيمةُ تعمل على إقامة حقوق الإنسانية(3).

يدفعنا هذا النصّ إلى الاعتقاد بأن ثورةً حدثت في تفكير كَنْت - وبتأثير من **روسو** - قبل أن يدفع به **دايفد هيوم**(4) إلى النهوض من سباته وإقامة **الثورة الكوبرنيكية**(5) في المعرفة النظرية التي تجسدت في **نقد العقل المحض**(6). وقد غلَّب الاهتمام بهذا **النقد** - ولا يزال - تأثير أحكام المعرفة تلك على تأثير «احترام الفهم العامّي، لأسبابٍ أخلاقية ومنطقية» عند الباحثين، فكان أن أهمل - أو كاد - تأثير **روسو** على فلسفة الأخلاق الكَنْتية؛ إلى أن بدأت في ستينيّات القرن الماضي أبحاث معمقة حول فلسفة **روسو**، فأفاد منها كثيراً من ربط

---

(3) Immanuel Kant, *Kant's Werke*, Akademie Textausgabe, Unvereränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, 9 Bde. (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968), Bd. 20, p. 44.

(4) دايفد هيوم (David Hume) (1711 ـ 1776)، فيلسوف ومؤرخ إسكتلندي، نشر: *A Treatise of Human Nature* (1739), *An Inquiry Concerning Human Understanding* (1748).

ثم كتاب (*An Inquiry Concerning the Principles of Morals*) (1751) وكتب أخرى في السياسة والتاريخ. يدل تكرار اسمه على لسان كَنْت أن هذا الأخير قد قرأه قراءة معمقة.

(5) نسبة إلى ثورة نيقولاي كوبرنيك (Nikolaj Kopernik) (1473 ـ 1543): عالم الفلك البولوني الذي قلب نظرية بطليموس (100-170) حول مركزية الأرض ودوران الشمس حولها عاكساً القول ومخالفاً بالبرهان العلمي الآراء السائدة ولاسيما قول الكنيسة المسيحية في هذا الموضوع. وقد شكل قوله منعطفاً في علم الفلك وفي تاريخ الفكر والتقدّم العلمي.

(6) صدرت لهذا الكتاب (*Kritik der reinen Vernunft*) (1781 و1787) ترجمة إلى اللغة العربية قام بها موسى وهبة عن الفرنسية. وهي ترجمة عسيرة الفهم ومعقّدة المصطلحات وتحتاج إلى إعادة نظر جذرية، انظر: عمّانويل كَنْت، **نقد العقل المحض**، ترجمة وتقديم موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، [1992]).

بين منظومة **روسو** الفلسفية وجوانب عديدة من فلسفة كَنْت الأخلاقية والحقوقية والسياسية - الاجتماعية[7]. وهدف المنظومتين: إعادة الحقوق إلى أصحابها، أي إلى الجميع، على أساس المساواة - هذا هو المنطقي - والاحترام لقيمة كلّ إنسان - وهذا هو الأخلاقي.

عرفت أعمال **روسو** (وغيره من فلاسفة الأنوار الفرنسيين) انتشاراً واسعاً في مختلف أنحاء أوروبا حيث كانت اللغة الفرنسية يومذاك لغة الأرستقراطية والمثقفين. وكان أن أدان رئيس أساقفة باريس بعض أعماله ورَمَته روما بالحرمان وطعن فيه أساتذة باريس وبعض الموسوعيين، فأحلَّ ذلك **روسو** على رأس أكثر المؤثِّرين في المجتمع وفي الحياة الفكرية؛ كما أنَّ مناهضته لفكرة تقدّم البشرية نحو الأفضل وآراءه حول تأثير العلوم وإفسادها لحالة الطبيعة قد وضعته على نقيض للأنوار وعلى خلافٍ مع كثيرين من معاصريه. أما كَنْت فوجد أن هذا «الغريب في وطنه» قد «قاده إلى الصواب». وبحسب فهم كَنْت لفكر **روسو** أنه «لم يكن يريد في حقيقة الأمر أن **يعود** الإنسان من جديد إلى حالة الطبيعة، بل إن ما يجب عليه هو أن **ينظر** إلى الوراء انطلاقاً من المرحلة التي هو فيها الآن، لقد اعتقد [روسو] أن الإنسان خيِّر **بطبيعته** (بقدر ما يمكن أن يورَّث) ولكن سلبياً، أي إنه ليس شريراً من عنده أو عن قصد، بل هو يقع فقط تحت خطر التعدِّي عليه من قادةٍ وأمثلةٍ شريرة فيصبح فاسداً»[8].

(7) لعل أهم ما نشر في هذا المجال وأظهر روسو الفيلسوف هو كتاب ألكسيس فيلونكو: Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, bibliothèque d'histoire de la philosophie, 3 vols. (Paris: Vrin, 1984).

(8) Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Königsberg: F. Nicolovius, 1798), p. 324, and *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ausgabe von W. Weischedel (Frankfurt am Main: [n. pb.], 1977), p. 681.

ورأى كَنْت أيضاً أن **روسو** هو الذي كشف عما للتفكير من تأثير على وحدة الإنسان الطبيعية: على ذاته وعلى وجوده مع الآخرين، فثمة الأنانية والتفاوت والإدمان على إشباع حاجات متوهَّمة ومتعاظمة الإغراء، الأمر الذي أدّى إلى اختراع الفنون والعلوم من أجل هذا الغرض. وقد نجم عن ذلك تراكم الثروة على أساس الفصل في الفكر بين ما هو لي وما هو لك. ومن هنا نشأ القانون ليحمي الملكية ونشأت معه آلية السلطة القاهرة.

وعند كَنْت، كما جاء في القول السابق، أن صحَّة نظرية «التفاوت بين البشر» تكمن في تغليب المعرفة بالأشياء وبقوانين الطبيعة على ما يجب أن تكون عليه العلاقات بين البشر من عدلٍ ومساواة، أي بتغليب العقل التأملي (النظري) على العقل العملي. يقول في **نقد العقل العملي**: «أن يكون العقل العملي خاضعاً للعقل التأملي، أي أن يُقلب النظام على هذا الشكل، هذا أمرٌ لا يمكن أن يُجارَ به على العقل العملي، لأن كلّ مصلحة هي في نهاية الأمر عملية، وحتّى مصلحة العقل التأملي نفسها ليست كاملة إلا مشروطة وفي الاستعمال العملي لا غير»[9]. وهذا أيضاً ما رآه **روسو** من تبعات اجتماعية على قلب الأمور، فأضاع إنسان المعرفة النظرية نفسه بعد أن أفسده غرور التفكير وأوصله الكشف عن قوانين الطبيعة إلى نهبها وتدميرها وإلى استعباد البشر الذين يملكونها. ولذلك «إذا كان الناس أشراراً (...) فسوف تصل بهم [العلوم] بكلِّ تأكيد إلى شرورٍ أكبر بكثير: يجب ألا تعطى أسلحة بأيدي مجانين»[10].

(9) انظر ص 214 من هذا الكتاب.

(10) Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes* (Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1964), t. 3: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 78.

إن صاحب **العقد الاجتماعي** قد أقام ـ بحسب رأي كَنْت ـ ثورةً في الأخلاق على قدرٍ من الأهمية يساوي ثورة نيوتن في الفيزياء[11]، فها نحن إذاً أمام ثورتين عند كَنْت: إحداهما في المعرفة النظرية والثانية في الأخلاق، وقد حمل أسس كلتيهما إلى الفلسفة الترنسندنتالية، فبحث في الشروط الضرورية والكافية ليقين الأولى في **نقد العقل المحض** والثانية في شروط ومبادئ الفعل الأخلاقي في **نقد العقل العملي**. وقد يكون أصدق تعبيرٍ لتأثير **روسو** على كَنْت هو **تواضع** الفيلسوف الذي «احترم العامة والعامل البسيط» وراح ينزع عن الفلسفة ما علق بها من غبار النخبوية منذ أفلاطون وحتّى أيامه. كان له **روسو** مثلاً حياً: أصول متواضعة مثله، زهد بزهو العلوم وبالتقدّم المادي وحياة عاشها من دون أن يعرف الهدوء والاستقرار، لكنه بقي مع الطبيعة البشرية الخيِّرة في كلّ إنسان. وكان لكَنْت أيضاً سعيٌّ تابعه في فلسفة الأخلاق، لنزع ما ألصق بالفيلسوف من ادعاء الجدارة بحكم المدينة؛ فهو، كما زعم أفلاطون، الأجدر بذلك لأنه الأكثر أهلية بسبب ما يملكه من معرفة وحكمة تبنى عليها. هنا وجَّه كَنْت اهتمامه نحو الإنسان العادي البسيط وقيمته وحقوقه وأبعد أولويَّة المعرفة النظرية ومعها فكرة الخير القابعة في عالم الأفكار معيداً إياها لتكون قانوناً للإرادة الحرة. وبإقراره احترام كلِّ إنسان بسبب حريته وقيمته حَرَمَ الفلاسفة من سلطةٍ مزعومة وحقوق لا أساس لها وميِّزات سياسية مستمدةٍ منها. وهذا ما يؤكِّده نقاشه حول «الفلاسفة الملوك» و«الملوك الفلاسفة» حيث يقول: «أن يتعاطى الملوك الفلسفة، أو أن يصبح الفلاسفة ملوكاً، هذا أمرٌ غير متوقَّع، لكنه أيضاً غير

(11) انظر: برنارد غانيبان (Bernard Gagnebin) في مقدمته للمجلد المذكور في المصدر نفسه، ص XXIII.

مرغوب فيه: لأن امتلاك السلطة يُفسد لا محالة حكم العقل الحر»[12].

موقع نقد العقل العملي في أعمال كَنْت الفلسفية

قدَّم كَنْت في آخر صفحات **نقد العقل المحض** (1781) مفهومه لما يجب على الفلسفة أن تبحث فيه، أي الإجابة عن الأسئلة الثلاثة التالية:

«**1** ـ ماذا أستطيع أن أعرف؟

2 ـ ماذا يجب عليَّ أن أفعله؟

3 ـ أيَّ أملٍ أستطيع أن آمله؟»[13]

ثمّ أضاف سؤالاً رابعاً ضمَّنه كتاب **المنطق** (1800) بعد أن كرَّس له كتاب **الأنثروبولوجيا** (1798) وهو:

4 ـ «ما هو الإنسان؟» إلا أنه كان قد أكَّد في رسالة بتاريخ 4 ـ 5 ـ 1793 «أن المخطط الذي وضعتُه منذ وقتٍ طويل للعمل الملقى على عاتقي في ميدان الفلسفة المحضة يحتوي على هذا السؤال الرابع». ويؤكِّد عزمه على هذا الموضوع ما حدَّده فحوى لِكُلّ كتاب من أن الجواب عن السؤال الأول هو في الميتافيزيقا التي تمَّت معالجتها في **نقد العقل المحض**، وأن **نقد العقل العملي**

(12) Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden* (Berlin: Akademie, [n. d.]), t. 8, p. 369.

(13) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*,
طبعة A ص 805، طبعة B ص 833.

(1788) يجيب عن السؤال الثاني، أي الأخلاق، بينما يجيب كتاب **الدين في حدود العقل فحسب** (1793) عن السؤال الثالث. وفي كتاب **المنطق**، أي قبل وفاته بأربع سنوات يصرُّ على القول إنه «يمكننا في الحقيقة أن نُدخل هذا كلّه في **الأنثروبولوجيا** لأن الأسئلة الثلاثة الأولى إنما ترجع إلى [السؤال] الأخير»(14).

ربما يُقرأ في هذا التصريح حول مركزية «علم الإنسان» ما يشبه وصية فيلسوف كونغسبرغ؛ فقد كتب يقول: «الفلسفة بالمعنى الكوني (In sensu cosmico) هي في الحقيقة علم علاقة كلِّ معرفةٍ وكلِّ استعمال للعقل، بالهدف الأخير للعقل البشري الذي، بصفته هو الأعلى، لا بدَّ من أن تُخْضَع له كلُّ الأهداف الأخرى وأن تنتظم فيه إلى الوحدة. وبمعنى المواطنة المدنية في العالم (Weltbuergerliche) نستطيع أن نُرجع ميدان الفلسفة إلى الأسئلة الأربعة السابقة»(15) وليس مفهوم كوزموبوليتية الفلسفة هذا بجديد على فكر كَنْت، فبعد أن ميَّز منذ 1781 بين مفهوم الفلسفة **المدرسي** وحدَّده بأنه «مفهوم منظومةٍ للمعرفة لا يُبحث عنه إلا كعلم من دون أن يكون الهدف أكثر من وحدة منظومة هذا العلم، وبالتالي الكمال **المنطقي** للمعرفة»(16) وجد في ما سمَّاه المعنى **الكوزموبوليتي**، أي ما يُهم **المجتمع المدني العالمي** (Weltbuergerliche Gesellschaft) «المفهوم المتعلِّق بما يُهمُّ كلَّ إنسانٍ بالضرورة» معتبراً أن «لتشريع العقل البشري» (الفلسفة) موضوعين: «الطبيعة والحرية؛ إنّه يتضمَّن إذاً قانون الطبيعة وقانون الأخلاق أيضاً في منظومتين خاصتين في

---

(14) Immanuel Kant, *Logik* (Berlin: Akademie, [n. d.]), Bd. IX, p. 25.

(15) المصدر نفسه.

(16) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*,
طبعة A ص 841، طبعة B ص 869 [زائد الهامش].

البداية، ولكن في النهاية في منظومة واحدة، تتناول الأولى كلَّ ما **هو كائن** وتتناول فلسفة الأخلاق ما **يجب أن يكون فقط**»[17].

* * *

لم تنل الأنثروبولوجيا الكَنْتية نصيباً من اهتمام الباحثين الذين اتجهوا نحو الفكر النقدي الترنسندنتالي في الثلاثية النقدية على حساب ما كان جوابه عن السؤال حول «ما هو الإنسان؟» وقد يكون ما وصلت إليه العلوم الطبيعية والاكتشافات حول طبيعة الإنسان المادية وحتّى النفسية قد أضعف معظم الحجج التي وردت في كتاب **الأنثروبولوجيا** المتعلّقة بمادية طبيعة الإنسان كونه كائناً عاقلاً متناهياً لا ينفي كونه «حيواناً» وهذا لا ينقص من قيمته شيئاً. ثمّ إن أساس كلّ ما يمكن أن يعرفه الإنسان ويعمله ويأمله مرتبط بهذه **الطبيعة البشرية** التي فيها «العقلاني» مشروط بـ «الحيواني»، والعكس أيضاً، وإلا لكان الإنسان مجرد حيوان أو مجرد إله؛ وهذا ما يكرره كَنْت في **الأنثروبولوجيا**[18] أن الطبيعة البشرية ليست ضرورة مطلقة ولا حرية مطلقة، ليست حيوانية غير عقلانية ولا عقلانية من دون حساسية، بل «للإنسان طبيعة يصنعها هو لنفسه كونه قادراً على إكمالها بحسب ما يضع لها هو من أهداف؛ وهكذا، وبما أنه حيوان موهوب **بقدرةٍ لأن يكون عاقلاً** (Animal Rationabile)، فهو يصنع من نفسه **حيواناً عاقلاً**[19] (Animal Rationale). وليس الإنسان ما تفعله به الطبيعة فحسب؛ إنّه أيضاً ما «يمكنه، أو يجب عليه أن يفعله هو من نفسه لأنه كائن حرّ»[20] ـ وهذا هو المقصود بكلمة

---

(17) المصدر نفسه، طبعة A ص 840، طبعة B 868.

(18) إيمانويل كَنْت، **الأنثروبولوجيا بقصدٍ براغمائي**، ص B 313.

(19) المصدر نفسه، ص B IV.

(20) كانط، **نقد العقل العملي**، ص 221.

«براغماتي» في عنوان **الأنثروبولوجيا** بمقابل ما هو فيزيولوجي.

وفي كلام **نقد العقل العملي** لا يخفى ما للتفاعل بين الحسي والعقلي ومشروطية كلٍّ منهما بالآخر لدى الإنسان، ففي المعرفة النظرية تظهر تبعية العقلي للحسي، أما في العملي الأخلاقي فيتبع الحسي للعقلي؛ وفي حين يعيِّن ما هو حسي الوحدة الموضوعية لما هو موجود، تعيِّن الكثرة التراتبية ما يجب أن يكون، ففي عالم الأخلاق نظام مرتبات ولا يكون هذا النظام في وحدة كاملة إلا في الله. وهذا يعني أن إخضاع الحسي للعقلي يطبَّق في حالة الكائنات المتناهية وبالتدريج، «فبالنسبة إلى كائن عاقل، إنما متناهٍ، ليس باستطاعته إلا التقدُّم نحو اللامتناهي [انطلاقاً] من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا في [سلَّم] الكمال الأخلاقي»[21]. ومن هنا فإن الحياة الأخلاقية هي واجبٌ، أمرٌ، إلزام ونيَّة أخلاقية في صراع: «النية (...) أن يفعل ذلك بدافع من الواجب وليس بدافع من ميلٍ طبيعي (...) وتكون حالته الأخلاقية (...) هي **الفضيلة**، أي النية الأخلاقية في **الصراع** وليس **القداسة** في **الامتلاك** المزعوم لـ **نقاء** كاملٍ لنيات الإرادة»[22].

ويسهل جداً الوقوع في خطأ سوء فهم للأخلاق الكَنْتية[23] الذي يحدث غالباً من قبل من يتَّهم كَنْت بالقَسوة وحتى بلا ـ إنسانية الأخلاق عنده أو بصرامته الآتية في زعمهم عن تزمُّتٍ ديني أو تربيةٍ تقوية، لكن الخطأ يحدث حينما يُستبدل بنقاء النيةِ النيةُ المقدَّسة

(21) انظر ص 160 من هذا الكتاب.

(22) المصدر نفسه.

(23) تستند هذه الفقرة إلى دراسة بيترو كيودي (Pietro Chiodi) في مقدمته لترجمته لـ **نقد العقل العملي** إلى اللغة الإيطالية، انظر: Immanuel Kant, *Critica della ragione pratica*, A cura di Pietro Chiodi (Torino: Utet, 1995).

وباستقلالية العقل إلغاءُ الدافع الحسي، فهذا الإلغاء هو حالة مثالية لا يستطيع كائن مخلوق أن يصل إلى هذا الحد من تحقيقها، فكونه مخلوقاً وبالتالي خاضعاً دائماً لما تقتضيه مرضاته التامة بوضعه، أي إنه لن يستطيع أبداً التحرر بشكل تام من رغباته وميوله، فإنه ملزم دوماً بتأسيس النية الأخلاقية لمسلَّماته على الإكراه الأخلاقي[24]. كما أنَّ استقلالية العقل لا يمكن أن تعني إلغاء الدافع الحسي، لأن هذا الإلغاء يساوي استحالة حياة الإنسان الأخلاقية. أما الحرية التي أعطت «أوليةً» للعقل العملي على النظري، فقد أعطته أولية نسبيةً لا مطلقة، إذ إنَّ العقل النظري يكتسب معرفةً يقينية، بينما يكتسب العقل العملي يقين صحة الفعل تدريجياً أي بالممارسة والتعلُّم فيرتقي شيئاً فشيئاً؛ وفي الحالتين يخضع كلٌّ منهما لقوانين؛ إلا أن القانون يعيّن الكائن البشري بالضرورة في الحالة الأولى، ولا يكون هذا التعيين في الحالة الثانية ضرورياً إلا لأن الإنسان كائن متناه، فيأخذ القانون هنا شكل الأمر، أي إنه لا يحمل معه ضماناً لتطبيق مباشر يتحقق بكامله ـ كما هي الحال في معرفة الأشياء ـ بل يتحقق تدريجياً، في أحسن الأحوال؛ وهذا ما يعنيه القول: «إنّه في حالة صراع».

وفي هذا الإطار يجد سؤال آخر جواباً طالما اعتبر **إخفاقاً معتَرَفاً** به يتحدث عنه **نقد العقل العملي**، هو **استنباط** مبادئ هذا العقل، ففي حين كان تبرير صحة مبادئ العقل النظري ممكناً، «حيث الإرادة خاضعة للقوانين الطبيعية، (...) [أي] تكون الموضوعات هي سبب التصورات التي تعيِّن الإرادة (...) يجب في الحالة الثانية [حالة العقل العملي] أن تكون الإرادة هي السبب للموضوعات، بحيث

---

(24) انظر ص 159 من هذا الكتاب.

يكون السببُ المعيِّن لإرادتها في مَلَكة العقل المحض لا غير الذي يمكن بالتالي أن يسمَّى عقلاً محضاً عملياً»[25]. إذاً لا يكون العمليُّ يقينياً إلا إذا تعيَّنت الإرادة من القانون تعييناً ضرورياً، وهنا يصبح التبرير، أو الاستنباط ممكناً. ولكن، ألا يعني هذا أن حرية الإرادة تكون أمام هذا التعيين معدومة؟ وحيث لا حرية لا أخلاق؟ أم أن في الأخلاق مجرد «واقعة»[26] (Faktum) سمِّيت لدى البعض - خاصة لدى فلاسفة الأنوار - «حسّاً أخلاقياً» أو «وعياً» يؤسس للأخلاق أو «شعوراً» أخلاقياً؟

يرى كَنْت أن «لـ **الفهم** بمقابل الأشياء (في المعرفة النظرية) أيضاً علاقة بمَلَكة الرغبة التي تسمَّى لذلك الإرادة (. . .) تسمَّى الإرادة المحض من حيثُ إنَّ الفهم المحض (الذي يسمَّى في هذه الحالة عقلاً) هو عمليٌّ عبر مجرَّد تمثلٍ لقانون، فالحقيقة الموضوعية لإرادةٍ محض، أو، وهذا شيء واحد، لعقلٍ عمليّ محض هو معطى قبْلياً في القانون الأخلاقي، كما لو كان بواقعة (. . .). وهكذا يوجد في مفهوم إرادةٍ محض مُتَضَمَّناً مفهوم العليَّة مع الحرية، أي علِّية ليست قابلة للتعيين وفقاً لقوانين الطبيعة (. . .) تبرّر تبريراً كاملاً حقيقتها الموضوعية قبْلياً في القانون المحض العملي»[27].

لم تطرح هذه القضايا في كتاب **الأنثروبولوجيا** وقد تمت معالجتها في «النقد الثاني». إلا أن اهتمام كَنْت بالجواب عمَّا هو الإنسان من ناحية واقعية قد بُني عليها، كما أنَّ أعماله في الأخلاق - كما سنرى بعد قليل - قد وجدت في كتاب تطبيقي خاص ترجمة

---

(25) المصدر نفسه، ص A 77.

(26) المصدر نفسه، ص A 97-96.

(27) المصدر نفسه.

لفلسفته النقدية واهتمامه بالإنسان بموجب كونه كائناً متناهياً وهو ليس حيواناً ولا إلهاً.

* * *

نشر كَنْت في حياته ثلاثة أعمال في الأخلاق هي: **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** (طبع 1785 و1786 و1792 و1797)[28] **نقد العقل العملي** (طبع 1788 و1792 و1797) و**ميتافيزيقا الأخلاق** (طبع 1797 و1798). وفي هذا الأخير جزآن: «علم الحق» و«علم الفضيلة». كتب كَنْت **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** حينما كان يُعدُّ الطبعة الثانية لـ **نقد العقل المحض** فضمَّنه الخطوط الرئيسيّة للأخلاق النقدية وجاء كتمهيد لـ «النقد الثاني» بحرص كبير على تبسيط القول للقارئ العادي، على غرار ما فعله في *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik,* (*die als Wissenschaft wird auftreten können*) (1783) بخصوص «النقد الأول»، ففي الفصل الأول من «التأسيس» يعرض «المعرفة العقلية الشائعة بالأخلاق» وفيه أمثلة قريبة من الواقع لينتقل في الفصل الثاني إلى معالجة فلسفية بحتة للموضوع ثمّ يقدِّم من دون الحجج المعقدّة في الفصل الثالث والأخير حول الحرية لبَّ مذهبه في الأخلاق.

وتظهر مقارنة سريعة بين «التأسيس» و«النقد الثاني» أن في هذا الأخير أكثر من «تعرُّف عابر» على مبدأ الواجب وصيغةٍ معيَّنة له، كما أنه يحتوي على موضوعات تعالجها الأنالوطيقا مثلاً في «النقد» وهي غائبة عن «التأسيس»؛ ولعل أهمها ما سمِّي «واقعة العقل» التي يبرهن العقل المحض العملي معها على حقيقته. وفي «النقد» أيضاً

---

(28) نقله إلى اللغة العربية الزميل والصديق عبد الغفار مكاوي في ترجمة أمينة عن الألمانية، انظر: إيمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمه وقدم له وعلق عليه عبد الغفار مكاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980).

وبهدف تأسيس الفلسفة الأخلاقية تظهر جدليةٌ للعقل المحض العملي تجيب عن السؤال الثالث، موضوع الفلسفة: «أي أملٍ أستطيع أن آمله؟ «بينما يكتفي «التأسيس» بمحاولة الإجابة عن السؤال الثاني: «ماذا يجب عليَّ أن أفعله؟»». وفي حين ينطلق «التأسيس» في جزئيه الأولين من واقع الأخلاق بوصفها الإرادة الخيِّرة، أو ما يمكن أن يسمَّى الأخلاقية، ويسأل عن مفهوم هذه الحقيقة وطابعها المميَّز، يتجه «النقد الثاني» نحو السؤال: «كيف تكون الأخلاقية ممكنةً»؟ أي كيف يكون تعيينٌ محض للإرادة ممكناً؟ وبما أن الأخلاقية تظهر في القانون الأخلاقي، نستطيع أن نصيغ السؤال على الشكل التالي: كيف يستطيع العقل أن يبرِّر القانون الأخلاقي ليكون قادراً على تعيين إرادةٍ حرة؟ ولا يكتفي كَنْت بهذا، لأن ما يريده هو أكثر من ذلك: هو يريد أن يبيِّن أن عقلاً محضاً عملياً له وجود حقيقي مثلما أن للعقل المحض النظري وجوداً سبق وعرض شروط وجوده في «النقد الأول»، فكان لا بدَّ له من وضع «نقدٍ ثانٍ» يكون بمرتبة «النقد الأول» من حيث المنهج وصلابة الحجة. ويشهد ما بقي حيَّاً من فلسفة كَنْت الأخلاقية حتّى أيامنا الحاضرة بأنه أكثر بكثير مما بقي من فلسفته النظرية في ما يخص المبادئ والمنطلقات، مثل قابليتها للتعميم المبنيَّة على صلاحية عناصر من مفاهيمها المطلقة وضرورتها، وعلى أن الإنسان غاية في ذاته وأن قيمته غير قابلة للتصرف. وبعد مئتي سنة نجد أن المحتوى الأساسي لكثير من قضايا «النقد الثاني» لا يزال أشدَّ إقناعاً من غيره مما ورد في «النقد الأول».

أما الجزء الثاني من **ميتافيزيقا الأخلاق**، وموضوعه «الفضيلة»، وفي رسائل كتبها كَنْت حول موضوعات في الأخلاق، مثل: **في القول الشائع: هذا يمكن أن يكون صحيحاً نظرياً، لكنه لا يصلح**

لـشـيء عـمـلـيـاً (*Über den Gemeinspruch: Das mag inder Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*) (1793) وحول **السلام الدائم** (*Zum ewigen Friden*). **مشروع فلسفي** وفي **الحق المزعوم في الـكـذب بـدوافـع إنـسـانـيـة** (*Über ein vermeintes recht aus Menschenliebe zu lügen*) (1797) فيعالج الفيلسوف تطبيقات عملية بعد أن يوضح موضوع كلّ فضيلة أو سؤال ويقدم تفصيلاً لممارسة أخلاقية في شتى المجالات. ولما كانت له اهتمامات ملحَّة بالتربية بصورة عامة، حيث كان آخر كتاب تمَّ نشره في حياته حول التربية (1803) وبشكل خاص التربية الأخلاقية التي كرّس لها جزء «المنهج» من «النقد الثاني»، فإنه وعد ووفى بالوعد في أن يبحث في «الأخلاق مطبَّقة»؛ وهذا ما تمَّ في **ميتافيزيقا الأخلاق** (*Metaphysik der Sitten*)، وفيه إلى جانب الفضيلة قضايا العدل وأسس السياسة. ولربما كانت عنايته الخاصة بالسؤال الموحّد لثلاثية النقد: «ما هو الإنسان»؟ هي التي نقلت به من الطرح النقدي الترنسندنتالي إلى الإنسان في حياته الاجتماعية ـ السياسية ومكوِّنات حياته الفردية من حاجات ومصالح وميول، إلى جانب حياته الأخلاقية.

الحجة الكَنْتية في الأخلاق
وبعض ما لحقها من تطورٍ حتّى اليوم

لنظرية كَنْت في الأخلاق خصوم وأتباع مؤيدون من يوم كان كَنْت حياً وحتّى أيامنا الحاضرة. وثمة فريق ثالث أراد أن يطوِّر أو بالأحرى أن **يكمِّل** هذه النظرية؛ وهذا الفريق هو ما ستعالجه هذه المقدمة. ولكن هناك فئة رابعة قامت بالشرح والبحث والعرض، وقد تجاوزت أعمالها الآلاف، فهي ليست موضوع استعراض هنا.

ولعلَّ أشهر الناقدين والرافضين هو الشاعر **فريدريخ**

شيلّر[29] الذي حمل لكَنْت كلّ إعجاب وتقدير، لكنه وجد «أن فكرة الواجب في فلسفة كَنْت الأخلاقية تتميَّز بصلابةٍ تفرغ منها جميع العواطف الرقيقة وقد تُغري ضعاف الفهم في سهولة على أن يبحثوا عن الكمال الأخلاقي في زهد الرهبان»[30]. وبحسب شيلّر أيضاً أن كَنْت يطلب منا احتقار باقي البشر لكي تكتسب مساعدتُنا لهم قيمة أخلاقية[31]. وقد شاع عن الأخلاقية الكَنْتية وثبت لدى كثيرين أن ما يطيب لنا فعله لا يمكن أن يكون واجباً. ونرى أخطر من هذا عند من لا يدقّق في قراءة أعمال كَنْت في الأخلاق فينسب إليه الرأي القائل بأن من تعاليمه أن كلَّ ما لا يرغب المرء في فعله، لكنه يؤمر بالقيام به، يكون واجباً، بحجة أن الفعل الأخلاقي هو إتمام الفعل عن واجب، وأن قوام الأخلاقية هو في التغلُّب على الذات الذي يستوجب الطاعة. ولا يعجبنَّ أحد من أن كثيرين ممن يطيعون أوامر رؤسائهم في الحرب فيقتلون أبرياء عزَّل ويدمّرون ممتلكات إنما يبرّرون فعلتهم بأنهم «يطيعون أوامر»، أي عليهم إتمام واجب. وينسى جميع هؤلاء ومعهم من يلجأ إلى فكرة الواجب في غير مكانها، أن كَنْت لم يكن ليعني أمر الرؤساء، بل القانون الأخلاقي الذي يرشدنا إليه عقلنا ولأننا نحن الذين نعطيه لأنفسنا. إذاً يكون المرجع الذي نلزم بإطاعته من دون تحفظ هو كوننا كائنات عاقلة واعية وحرة.

---

(29) هو فريدريخ فون شيلّر (Friedrich von Schiller) (1759 ـ 1805): مؤلّف مسرحيات درامية تاريخية (**دون كارلوس، ماري ستيوارت، ناثان الحكيم**) وأشعار أشهرها «نشيد السلام» الذي أصبح نشيد «الأمم المتحدة» لاحقاً.

(30) ورد في مقدمة عبدالغفار مكاوي لـ: إيمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ص و.

(31) انظر غونتر باتسيغ: Günther Patzig, *Ethik ohne Metaphysik*, [Kleine Vandenhoeck-Reihe; 1326] (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971), p. 140.

أما الصلابة، وحتّى التزمُّت الذي يُنسب إلى كَنْت فيعود هو أيضاً إلى سوء فهم. هو لم يحرِّم على أحد أن يكون سعيداً أو أن يسعى نحو سعادته. ونجد في «النقد الثاني» تأكيداً على ذلك بالقول: «أن يكون سعيداً، هذا هو بالضرورة مطلب كلِّ كائن عاقل ـ ولكن فانٍ ـ وهو إذاً سببٌ لتعيين مَلَكة الرغبة عنده لا بدَّ منه»[32]، فمن العبث الحثُّ على السعي وراءه، وهو من طبيعة الكائن العاقل الفاني، مثلما أن منعه أو تحريمه هو عبثٌ أيضاً. أما ما يراه كَنْت فهو أنه في حال تعارضٍ بين مطلب السعادة وبين مقتضى القانون الأخلاقي، يجب أن تكون كلمة الفصل لهذا الأخير. وجلُّ ما يطالب به كَنْت هو أن لا يستعمل الإنسان عقله فقط ليحقق نياته، بل يجب عليه اختيار أهدافه؛ وهذا مطلب صعب من دون شكّ، لكنه خالٍ من أي كبتٍ أو تزمُّت، كما أنه ليس فيه ما يغيِّب المصلحة الشخصية أو يجعلها مكروهة ومرفوضة.

لقد أساء ما بدا أنه تشدُّد وصلابة في أعين البعض إلى حقيقة الأخلاق الكَنْتية، كما أنَّ من احتمى بها ليجعل أوامر السلطة واجباً لا بدَّ من أن يطاع في كلِّ ما يؤمر به لم يفهم القصد من الواجب. وفي كلتي الحالتين يتمُّ تسطيح رأي هذا الفيلسوف وتجلب هنا وهناك ويلات على المجتمع. وقد يأتي سوء الفهم هذا أيضاً غطاءً أو تحصيناً لرأي القارئ، لا المؤلّف فيندفع إلى مثل القول: «نحن نحسُّ بغير قليلٍ من الصلابة في هذا الصوت الرهيب الذي يدعونا إلى أن نتخلّى عن عواطفنا وميولنا وإحساساتنا ولا نطيع إلا أمره البارد المطلق القاسي (...) في فعل «يجب» الذي يأمرنا بأن نؤدي الفعل من دون أن ننتظر جزاءً نجنيه من ورائه، لا بل من دون أن

---

(32) انظر ص 73 من هذا الكتاب.

نمنّي النفس بأدنى نصيب من السعادة»[33].

* * *

شَغَلت العلاقة بين العقل العملي والعقل النظري كلَّ من تابع فكر فيلسوف كونغسبرغ منذ ظهور «النقد الثاني» قبل مئتي عام، لكن أوسع النظريات المعاصرة في الأخلاق انتشاراً تضع هذا الموضوع جانباً لتأخذ بانتقائية تظفي على أبحاثها صفة التجديد من دون العودة إلى هذه القضية الأساسية في الفلسفة الكَنْتية. هكذا فعلت «أخلاق الخطاب» ليورغن هابرماس ونظرية جون رولز في العدالة وكذلك نظرية الأخلاق النفعية وغيرها. ومن لم يرغب، أو لم يستطع أن يتبع الأخلاق الكَنْتية لأسباب تعود إلى أيديولوجيته أو مواقفه، دينية، اجتماعية أو حتّى سياسية، لا بدَّ من أن يعترف لكَنْت بشكلٍ عام بأنه ثبَّت أن للأخلاق بِكُلّ بساطة قانوناً موضوعياً، أن لها صفة مميِّزة هي قابلية مسلَّماتها للتعميم، وأن أصلها الذاتي يقع في استقلالية الإرادة؛ ثمّ إن إشكالية الخير الأسمى ـ إذا لم يرد الإنسان أن يتناساها أو يكبتها ـ لن تُحلَّ إلا عن طريق المصادرات الثلاث: وجود الله، خلود النفس والحرية؛ ويمكن عن طريقها أن يلقى السؤال حول تعيين إرادة الإنسان حلاً، كما وعن مطلبه للسعادة وتعيين عقله؛ وهذا هو مجمل موضوع الأخلاق بالمعنى الفلسفي النقدي.

لقد أبعد كَنْت عن الفلسفة القيام بأي مهمة تجاه علوم أخرى، كعلوم الدين أو النفس مثلاً، وأقصى عنها وعن الفلاسفة أن تخدم نخبةً تستغلُّها اجتماعياً أو سياسياً، كما وجدنا في كلامه عن الفيلسوف الأفلاطوني. لكنه قاوم أيضاً ما سمَّاه «إفساداً» للفلسفة

(33) كَنْت، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مقدمة عبد الغفار مكاوي، ص و.

وجده في **حركة التنوير** التي استخدمتها بوجه السلطة السياسية والدينية فطالب بـ «إعمال العقل» من أجل الوصول إلى أسس يقوم عليها التنوير بأهم ما كان يدعو إليه: **العقل** والحرية فيبلغ يقين المعرفة والأخلاق ويتجاوز أوهام تياراتٍ فكرية متضاربة كالريبية والدوغمائية واللاهوتية وحتّى العقلانية البحتة. وجاء **نقد العقل المحض** مجيباً عن الشروط الضرورية والكافية ليقين المعرفة القائمة على معطيات الحواس وعلى ما يمكن للعقل التأملي أن يتمثَّله حتّى من دون مقابل في الخارج كما في المنطق والهندسة والرياضيات. وبهذا قدَّم كَنْت لحركة التنوير أفضل منهج لدحض النظريات السابقة والشائعة وأخضع العقل التنويري لأطرٍ ومبادئ نقدية.

وحينما توجه نحو الأساس الثاني لفكر التنوير، **الحرية**، عالج الإرادة، المكوِّن الثاني للإنسان، عاملاً بالنقد ليس في ما يخص الحكم الصحيح أو الغلط، بل في ما يخص **الفعل** الذي تنتجه الإرادة نحوه، فحيث يوجد عالم حسِّي تحكمه قوانين الطبيعة من جهة ومادية الإنسان من جهةٍ أخرى، ثمة عالمٌ لا ينكشف إلا على الفكر وحده. وفي هذا العالم هناك فكرة لا يتمُّ البرهان عنها وليست هي على نقيض الطبيعة، إلا أن لها قوانين خاصة تمكِّن الحكم على الأفعال من أن تكون يقينيةً هي أيضاً من حيث الصح والخطأ أخلاقياً، وهذا ما نجده في طبيعة كلِّ إنسان. ولمَّا كان العقل هو المَلَكة الوحيدة التي باستطاعتها أن تتخطى العالم الحسي لتسأل عن أخلاقية فعل الإرادة، لذا يكون سؤال النقد الفلسفي: كيف يتمُّ تعيين إرادة الإنسان، وبالتالي الذهاب إلى أبعد من طبيعته الحسّية. هنا ليس حقل التساؤل حول التجربة ولا ما يتعلَّق بميولٍ ودوافع تحرّكها العواطف والمصالح. بل إن في **الخير** والشر إمكانيةً لتعيين الإرادة. إلا أن الخير بحدّ ذاته لا يمكن أن يكون الموضوع الممكن لفعل

الإرادة، بل الإرادة هي التي تكون في أساس الفعل. ومن هنا يكون الفعل صالحاً إذا لم يتمَّ وفقاً للواجب (فهذا مفهوم الشرعية) وإنما عن واجب (وهذا هو مجال الأخلاقية)، بالإضافة إلى أنه يجب أن يتمَّ عن احترام للقانون الأخلاقي.

أما الطريق إلى اقتفاء أثر هذا **القانون الأخلاقي** فهو أن أُخضعت مسلَّمة الفعل لتشريع يصحُّ **قبْلياً** لجميع البشر بشكلٍ عام وبالضرورة، مثلما يصحُّ قانونٌ طبيعي. وصيغة هذا التشريع هي الأمر المطلق القائل: أفكِّر بطريقة الفعل الذي أنوي القيام به على سبيل التجربة، على أنها قاعدة لا تصلح لي ولليوم الحاضر فقط، بل يمكن أن تصلح كقانون مُقَرٍّ به ومقبولٍ بشكل عام، خالٍ من كلِّ تناقض. وسبب إمكانية إقراري لهذا القانون لنفسي، هو في تعيين الإرادة لنفسها، مثلما أن أساس هذه الإمكانية يكمن في الحرية.

* * *

كان يوهان غوتليب فخته[34] الذي تعتبر فلسفته **فلسفة الإرادة**،

---

(34) يوهان غوتليب فخته (Johann Gottlieb Fichte) (1762 ـ 1814): أول رئيس منتخب لجامعة برلين وأستاذ الفلسفة فيها وكذلك في يينا وإرلنغن. هو أيضاً خطيب راح يستنهض الأمة الألمانية إلى نهضة فكرية وأخلاقية تمكنها من تحرر سياسي أيضاً بعد أن اجتاحت الجيوش النابوليونية معظم المقاطعات الألمانية، وألقى **خطابات إلى الأمة الألمانية** (بين 1807 و1808) (*Rednan die Deutsche Nation*) أودعها حماسه والمثالية التي أخذت عليه فيما بعد بهذا الخصوص. نال شهرة واسعة حينما نشر **نقد كلِّ وحي** (*Kritik aller Offenlarung*) (1792) الذي صدر من دون ذكر اسمه فنُسب إلى كَنْت. وحينما عرف المؤلِّف الحقيقي اتهم فخته بالإلحاد وسرِّح من جامعة يينا (1800). قدَّم فخته منظومته الفلسفية بإحدى عشرة صيغة بدءاً من عام 1794 تحت عنوان: Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre: als Handschrift für seine Zuhörer* (Leipzig: Bei Christian Ernst Gabler, 1794),

ثم خصص لِكُل فرع مؤلفاً منفرداً، فتناول المنطق الترنسندنتالي، والأخلاق والحق الطبيعي وحتى الاقتصاد والتجارة. وقد شهد نصف القرن الماضي حتى أيامنا الحاضرة عودة =

أول وأشهر من قال بضرورة إتمام فلسفة كَنْت الأخلاقية وذلك انطلاقاً من أن على الفلسفة بكاملها أن تجد لها مبدأ أساسياً واحداً قال إنّه في طبيعة العقل العملية. وقد جمع بين مطلبين كَنْتيين أساسيين، أولهما ضرورة أن تكون الفلسفة منظومةً للعقل الذي لا بدَّ من أن يسعى نحو الوحدة والترابط؛ وثانيهما، وهو الأشدُّ حسماً عند فخته، هو الحرية كاستقلالية ذاتية قوامها تعيين الذات، أي تعيين العقل العملي لنفسه في الإرادة. هنا يصبح العقل العملي محور كلّ قولٍ، وكلّ فعلٍ أيضاً بطبيعة الحال، حتّى في حال المعرفة النظرية، لأن يقين هذه المعرفة لا يقوم على مبادئ قبْلية فحسب، بل على **إرادة** أيضاً، تريد في ما تفعله ـ والقول أو **الاعتداد** هو **فعلٌ** إراديٌّ أيضاً ـ أن تقول الحقيقة، فالقول في الفلسفة هو إذاً عمليٌّ لا تبنى صحته (أو خطأه) على واقع أو معطى، أو شروط ضرورية فقط، بل إنّه يحتوي على فعلٍ **يضع** الوعي به موضوعاً في الحكم ويصبح موضوع تصديق (أو تكذيب)، وهذا فعلٌ إرادي، تكتفي به الشروط الضرورية لليقين. ولهذا الفعل أساسه في إرادة قول الحقيقة التي تؤسِّس أخلاقية المعرفة النظرية والعملية على حدٍّ سواء، لأن العقل واحدٌ وهو عمليٌّ كونه فاعلاً.

ومع عودة سؤال الفلسفة حول مبدأ أول، عاد إلى الواجهة أيضاً اسم «مؤسِّس» الفلسفة الحديثة **رينيه ديكارت**[35] الذي لم يكن غريباً

إلى اهتمام نَشيط بأعمال فخته وبفلسفته؛ وأصدرت أكاديمية العلوم البافارية أعماله الكاملة في طبعة علمية بالغة العناية والدقة يندر لها مثيل وبإشراف أشهر أتباع هذه الفلسفة رينهارد لاوت (Reinhard Lauth) (1919 ـ 2007).

(35) رينيه ديكارت (René Descartes) (1596 ـ 1650): فيلسوف وعالم رياضيات وفيزياء فرنسي، دشن كتابه **خطاب في المنهج** (*Discours de la méthode*) الطريقة الجديدة في التفكير الفلسفي؛ وأرسى مؤلّفه **التأملات** (*Les Méditations*) أسس الميتافيزيقا الحديثة.

عن كَنْت وفخته. وسارت الأبحاث المعاصرة باتجاه العلاقة بين النظري والعملي عند ديكارت أيضاً فأوضحت بعض ما هو بحاجة إلى إكمالٍ في فلسفة كَنْت الأخلاقية، بغض النظر عن فكرة «الأولية» لا بل بعيداً عنها، باتجاه وحدة العقل النظري والعملي انطلاقاً من أن العامل الإرادي هو الذي يكون في أساس حقيقة كلّ حكم، قولٍ أو فعل. وعند **ديكارت** «أن الإرادة، مثلها مثل الفهم، ضروريةً لكي يتمّ إصدار حكم»[36]. ويذهب **ديكارت** إلى أبعد من ذلك في «التأمل الرابع» مؤكّداً أن الحكم هو صنع الإرادة، مما يعني، بكلام كَنْتي وفختياني أنه نتيجة فعلٍ عملي ـ أخلاقي لكونه يعتمد علىً حرية الإرادة. ثمّ إن **ديكارت** قد شدَّد على تلازم ووحدة النظري والعملي كشرطٍ وتحقيقٍ لوحدة العقل، كما صرَّح في رسالةٍ إلى **مرسينّ** بتاريخ 1641 حيث يقول: «لدينا أفكار ليس فقط عن كلّ ما في فهمنا، بل عن كلِّ ما في الإرادة أيضاً. ذاك أننا لا نستطيع أن نريد شيئاً إلا وأن نعرف أننا نريده، ونحن لا نريده إلا بواسطة فكرة. ولست لأقول إن هذه الفكرة هي مختلفةٌ عن الفعل»[37].

ومنذ خمسينيّات القرن الماضي أثارت هذه العودة إلى ديكارت اهتماماً كبيراً ألقى الضوء على علاقة الفلسفة الترنسندنتالية، ممثّلة بكَنْت وفخته على وجه الخصوص، بفلسفة ديكارت ووطّدت لمفكّر الكوجيتو مكانته كأبٍ للفلسفة الحديثة وما أتى بعدها. وقد خرجت معظم الأبحاث عن الدراسات التاريخية واللغوية التي طغت على الاهتمام بأعمال كَنْت جاهدة في إبراز المنظومة الفلسفية وشروط

---

(36) René Descartes, *Les Principes de la philosophie* (Paris: La Pléiade, 1953), p. 586,

المبدأ 34 من القسم الأول.

(37) René Descartes, *Oeuvres et lettres* (Paris: La Pléiade, 1953), p. 1112.

المعرفة والفعل والأمل من واقع الإنسان الأنثروبولوجي والسياسي ـ التاريخي والاجتماعي، فأخذ البعض منها منحى آخر جاء هدفه العقل العملي. وبعد **الكَنْتية الجديدة**[38] التي أبرزت فلسفة كَنْت الأخلاقية، ولا سيما **فلسفة القيم** لدى «مدرسة بادن»، على أعقاب النداء: «عودة إلى كَنْت» تقدّمت الأبحاث في موضوع فلسفة الأخلاق الترنسندنتالية جاعلةً من العلاقة بين كَنْت وفخته وديكارت إحدى مرتكزاتها ومعتمدة «أولية العملي على النظري» على أنها تعني قبل كلّ شيء الاحتفاظ بثنائية العقل والإرادة ومنهج وقوانين يقيم كلا منهما ولكن في وحدةٍ أقام ديكارت يقينها على مصداقية **الحقيقة الأولى** وعند فخته «إرجاع الكثرة إلى الوحدة في المطلق»، وهذا هو التحديد الحقيقي للفلسفة عنده.

ولعلَّ أهمَّ من أقام الحجة في هذا المجال هو فرديناند ألكييه[39] ومارسيال غيرو[40] وألكسيس فيلونينكو[41] في فرنسا ورينهارد

---

(38) تيار فلسفي في ألمانيا بين 1870 و1920 اتبع نهج كَنْت وقد علت أصوات المنادين بـ «العودة إلى كَنْت» منذ خمسينيّات القرن التاسع عشر. لهذا التيار فرعان: «مدرسة ماربورغ» التي اهتمت بنظرية المعرفة بشكل خاص، و«مدرسة بادن» التي اتجهت نحو العلوم الإنسانية وأسست **فلسفة القيم**. أشهر ممثلي هذه الأخيرة: فيلهلم فيندلباند (Wilhelm Windelband) (1848-1915) وهينريخ ريكرت (Heinrich Rickert) (1863 ـ 1936).

(39) في مختلف مؤلّفاته ومنها: Ferdinand Alquié: *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1950), et *La Morale de Kant* (Paris: [s. n., s. d.]),

وفي مقدماته لترجمة بعض أعمال كَنْت إلى الفرنسية التي ظهرت بإشرافه.

(40) Martial Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 tomes (Paris: Aubier Montaigne, 1968).

(41) Alexis Philonenko: *L'Oeuvre de Kant* (Paris: J. Vrin, 1969-1972); *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 1968), et *Etudes kantiennes*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 1982).

لاوت[42] في ألمانيا الذي أسَّس لمدرسة في الفلسفة تتسع انتشاراً وفي أعماله خطوط توجهاتها.

ولجميع من بذل الجهد في تفسير أركان الفلسفة الترنسندنتالية بهذا التوجه إثبات في **نقد العقل العملي** حيث يقول كَنْت: «إذا كان العقل المحض يستطيع من تلقاء نفسه أن يكون عملياً ـ وهو في حقيقة الأمر كذلك، كما يثبته الوعي بالقانون الأخلاقي ـ فذلك لأنه دائماً عقلٌ واحد يحكم وفقاً لمبادئ قبْلية، أكان من منظور نظري أو عملي (...)». وفي الربط بين العقل المحض التأملي و[العقل المحض] العملي من أجل [الحصول] على معرفةٍ واحدة، يُمسك الأخير بـ **الأولية**. [وهذا] ليس من باب **الصدفة** ولا متروكاً لضرب من الاجتهاد، بل يكون مؤسَّساً قبْلياً على العقل نفسه وبالتالي **ضرورياً**[43].

* * *

---

(42) رينهارد لاوت (Reinhard Lauth) الذي أشرف على إصدار **أعمال فخته الكاملة** لدى أكاديمية العلوم البافارية من 1961 في 38 مجلداً نشر آخرها قبل وفاته (23 ـ 8 ـ 2007) ببضعة أشهر. شرح لاوت في كل مؤلفاته كما وفي تدريسه في جامعة لودفيغ مكسيميليان في مونخن حقيقة وأبعاد ترابط فكر ديكارت وكَنْت وفخته، ولاسيما في فلسفة الأخلاق؛ وقد فتح من هنا مجالات للبحث تمت فيها معالجة قضايا معاصرة في الأخلاق منها **البين - ذاتية، فلسفة المعنى والتاريخ**، وهي محتوى أعماله مثل: *Die Frage nach dem Sinn des daseins* (Münich, 1953), *Zur Idee der transzentalphilosophie* (Münich, 1965), *Die absolute Ungeschichtlickeit der Wahreit* (Stuttgart, 1966), *Begriff, Begründung und Rechtfertigung* (Münich, 1966), *Theorie des philosophischen Arguments* (Berlin, 1979), *Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis Marx und Dostojewskij* (Hamburg, 1989),

إلى جانب مؤلّف الأخلاق (Stuttgart، 1969).

(43) انظر ص 213 ـ 214 من هذا الكتاب.

عرف التاريخ فلاسفةً ودعاة أيديولوجياتٍ يربُّون حكاماً وقادة، يجولون الأصقاع ليحرضوا الملوك على غزو بلدانٍ وشنِّ حروب، أو يشكلون محاكم تدين طغاة ومجرمي حرب. وعرف «التنوير» بنزعته الكوزموبوليتية توجهات هدفت إلى إشعار الفرد بمواطنة كونية في نظام مَدَني قائم على قيمة الإنسان ـ الشخص واحترامها، وكان لفيلسوف كونغسبرغ مساهمات فيها دعت إلى إحلال سلام عالمي. ولكن، مع مرور السنين تحوّلت هذه المساعي إلى «عولمة» بأطر اقتصادية ـ سياسية ومؤسسات دولية لم تبقِ للفرد وقيمته مكاناً في داخلها فغلبت المصالح والقوة وغابت عنه **مَدَنية** المجتمع المحلي والكوني على حدٍّ سواء حيث كان يجب أن يسود **القانون** والحرية «اللذان يشكلان المحورين اللذين يدور حولهما التشريع المَدَني»[44].

ثمّ إن كَنْت، وقد اتُّهم بالمثالية المدقعة والبعد عن الواقع، قد عاد إلى فكر وتجربة الإنسان البسيط العادي ليكسب منه ـ على الرغم من تهمة القوقعة في البرج العاجي ـ سنداً لنظرية حقّ كلّ إنسان على قيمةٍ مطلقة كـ **فردٍ في مجتمع مدني**، له حقّه في الحرية والمساواة من إنسانيته ومن أخلاقيته، انطلاقاً من وعيه بها وتربيته عليها والتزامه بتطبيق متطلباتها تجاه نفسه ومجتمعه في ممارسة تؤسِّس على القانون الأخلاقي، وهو مصدرها، واحتراماً للواجب الناجم عنه، وهو الذي لا يمكن أن يكون إلا واجباً لإرادة حرة. إن أخلاقية الإنسان البسيط هذه هي التي احترمها الفيلسوف وبنى عليها مصداقية وشمولية الأخلاق وحقَّ المساواة بين البشر، إلى جانب حقِّ كلّ شخص في أن يكون مواطناً في مجتمعه وعلى مستوى العالم بأسره. هنا أصبح السؤال حول حقوق الإنسان ليس مجرد سؤالٍ **معرفي**، بل سؤالاً

(44) كَنْت، **الأنثروبولوجيا**، طبعة B ص 330 (من طبعة فيشيدل).

حول ما يؤكِّد كرامته وقيمته التي لا تُمسّ، سؤالاً يطالب بإقامة مساواة كاملة بين جميع البشر والعيش في مجتمع اعتبر كَنْت أن أفضل أشكال الحكم فيه هو النظام الذي يضمن التكافؤ بين «العنف والحرية والقانون (الجمهورية). الشكل الوحيد الذي يستحق أن يُدعى دستوراً مَدَنياً حقيقياً»[45]. إن هذا كلّه، إلى جانب **تواضع** كَنْت، يسمح لنا بتسميةٍ تبدو غريبة لأول وهلة، هي فلسفة **الحسِّ العام**؛ لم يدَّع كَنْت قط أنه اخترع مبادئ جديدة، بل أصرَّ دائماً على أنه أعطاها **صيغة جديدة** لا غير. وهذا ما يؤكّده جوابه على من انتقده بخصوص «**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**» بالقول: إن الناقد قد «أصاب بأفضل مما قد يكون قصده فعلاً هو بنفسه حين ذهب إلى القول: ليس فيه مبدأ جديد للأخلاق (. . .)، ولكن من هو الذي أراد أن يُدخل قاعدة جديدة لكلِّ أخلاقية وكأنه هو أول من ابتدعها؟ [هل كان] العالم من قبله لا يعرف ما هو الواجب، أو أنه كان على ضلالٍ مستمر؟»[46].

أخيراً، لم يغب عن كَنْت ما للغة الفلسفة من أهمية في التأثير على الناس من جهة، ومن جهة معاكسة ما يفترض البعض أنه يمنحهم من ترفُّع على الآخرين، فعنده أن بساطة ووضوح اللغة وقربها من فهم ولغة الإنسان العادي ونبذ كلِّ اختلاقٍ للجديد والغريب منها هو واجب على كلِّ من يتعاطاها. يقول: «لا يقلقني بشيء (. .) الاعتراض القائل بإنّني أريد إدخال **لغة جديدة** ذاك أن نوعية المعرفة هنا تقترب هي من ذاتها من الشعبية (. . .). إن اختلاق كلماتٍ جديدة حيث لا تفتقر اللغة إلى هذا الحدِّ من التعابير لمفاهيم معطاة هو سعيٌ سخيف وراء التميُّز عن الجمهور إن لم يكن بأفكار جديدة وصحيحة، فعلى

---

(45) المصدر نفسه، ص 329.

(46) انظر الهامش (*) ص 50 من هذا الكتاب.

الأقل بخرقة جديدة تُلصق على ثوب عتيق»[47].

* * *

حول هذه الترجمة

صدرت في حياة كَنْت ثلاث طبعات لـ **نقد العقل العملي** (1788، 1992 و1997)، لكنه وعلى عكس ما كان يحدث لمؤلّفات أخرى لم يُجرِ تعديلاتٍ تذكر على الطبعة الأولى المعروفة بطبعة (A)، وهي المعتمدة في هذه الترجمة. أما الاعتراض على أنني لم آخذ بطبعة أكاديمية برلين للعلوم التي تعتمدها معظم الترجمات، إن لم يكن كلها، إلى اللغات الأوروبية، فلن يكفي الجواب عنه بندرة هذه الطبعة أو بكثرة ما يماثلها لدى دور نشر عدة أخذت عنها، لأن الفروقات بينها وبين الطبعة (A)، وهي جوهرية أحياناً، هي التي حملتني على اعتماد هذه الأخيرة كونها أكثر دقة وانسجاماً مع الفكر الكَنْتي (على الرغم من أن تلك الترجمات قد بقيت على طبعة الأكاديمية). أما أهم هذه الفروقات فتوجد على الصفحات A57، A78، A98، A102، A125، A130، A133، A186، A238، A241.

وقد اتبعتُ في هذه الترجمة أسلوباً كنت خبرت جدواه في ترجمتي لـ **نقد مَلَكة الحكم** فعدت هنا أيضاً أثناء ترجمة النصّ عن الألمانية إلى ترجمته إلى ثلاث لغات: الفرنسية[48] والإنجليزية[49]

---

(47) انظر ص 52 من هذا الكتاب.

(48) هي بعنوان: Immanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, éd. et publ. sous la dir. de Ferdinand Alquié; trad. de l'allemand par Luc Ferry et Heinz Wismann (Paris: Gallimard, [1985]).

(49) هي بعنوان: Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Translated by Mary Gregor, Introduction by Andrews Reath (Cambridge, U. K.; New York: Cambridge University Press, 1997).

والإيطالية(50)، مبقياً على النصّ الألماني حَكَماً في حال وجود خلافٍ بين إحدى هذه الترجمات مع النصّ الأصلي، وحرصاً على أداء المعنى المقصود في بعض المصطلحات، حيث يتبيَّن احتمال وجود لَبْس على الفهم، استعنتُ ببعض الشروحات لضالعين في الفلسفة الكَنْتية واخترت رديفاً عربياً لتلك المصطلحات كان من السهل الأخذ بترجمته المتداولة في المعاجم، لكنني آثرت الحفاظ على المعنى بمصطلح قد يبدو غريباً بعض الشيء عن المألوف، فقمت بترجمة Willkuer مثلاً بالتحكم وليس بالتعسف، كما هو مألوف (Arbitrium Liberum) لأن المقصود هنا هو ما يعيِّن العقل، أي عادةً دوافع عقلانية وليس عشوائية، مجهولة المصدر والهدف، حيثُ إنَّ الفعل الصادر عن هذا النوع من الحرية هو فعلٌ واعٍ أي بتحكم. وثمة مصطلح مستعصٍ على كثير من الترجماتً هو Gemueth. وهو يترجم أحياناً بالروح، أو بالنفس أو حتّى بالوجدان وبالقلب أيضاً؛ وهذا ليس في اللغة العربية وحدها، بل في مختلف اللغات الأوروبية أيضاً. وقد اعتمدت في معظم الأحيان مصطلح «الروح البشرية» نظراً إلى أن هذه الكلمة تضمُّ في معناها مجمل قدرات النفس لدى الإنسان، وهذا هو المقصود غالباً هنا.

لقد واجهتُ في هذا النصّ صعوبة لم أصادفها سابقاً ولم أستطع تجنبها، وهي حاضرة في صيغة التأنيث لكلمة «محض» التي - كما هو معلوم - لا تؤنث مع المؤنث بحسب قواعد الصرف والنحو في اللغة العربية، فيبقى على القارئ أن يسترشد بالمعنى ليعيد الصفة إلى الموصوف المقصود (مثلاً: «مَلَكة الحكم المحض» صفحة A121 حيث المَلَكة هي المحض وليس الحكم). أما ما لم أجد له

---

(50) هي بعنوان: Immanuel Kant, *Critica della ragione pratica*, a cura di Pietro Chiodi (Torino: UTET 1995).

رديفاً واضح المعنى، مثل شيما، نومينون، ترنسندنتالي، . . .إلخ، فأبقيته على أصله. ويلاحظ في هذا الكتاب أن الطبعة الأصلية (A) لم تضع كلمتي قبْلي (a priori) وبعْدي (a posteriori) بحرف بارز وذلك على عكس ما كان عليه الحال في **نقد مَلَكة الحكم**.

إن لـ **نقد العقل العملي** خصوصية في استعمال كلمتين أساسيتين هما: **يجب** (Muessen) وينبغي (Sollen) من حيث التشديد على **الأمر** كواجبٍ في كلا الحالين، ولكن مع فرق أن «ينبغي» تُلزم إرادةً حرةً مع إبراز طوعية الإرادة في تلبية ما يجب أن يكون، أما «يجب» فتعبِّر عن الإلزام البحت بما يجب أن يكون. وفي معرض توضيحٍ لدقَّة لغة هذا «النقد» لا بدَّ من الإشارة إلى أن عبارة Die reinen praktische Vernunft لا تؤدي المعنى المقصود بها في حال تمت ترجمتها بـ «العقل العملي المحض» ـ كما هي الحال في كثيرٍ من الأدبيات العربية (هكذا مثلاً في ترجمة **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**) ـ بل يجب أن تكون الترجمة: «العقل المحض العملي» تأكيداً على وحدة العقل أولاً وثانياً على أن في أساس كلِّ معرفة نظرية فعل إرادةٍ أخلاقي أي عملي ذاك أن المحض هو عمليٌّ في أساسه وليس العملي محضاً.

يلاحظ قارئ هذه الترجمة غياب كل تعليق أو تفسير من قبل المترجم؛ وقد يبقى هنا وهناك غموضٌ هو في النصّ نفسه وقد أبقي على حاله اقتناعاً مني ـ كما سبق وبرَّرت ذلك في مقدمتي لترجمة **نقد مَلَكة الحكم** ـ بأنه ليس على المترجم أن يلقِّن القارئ فهماً معيَّناً للنصّ فيزول الغموض، كما أنه لا يحقُّ له أن يستبدَّ به فيقدم له تأويلاً عبر الترجمة قد يكون لغيره رأي آخر فيه، فما على المترجم من مسؤولية غير الأمانة للنصّ، حتّى وإن كانت أمانة للغموض فيه، مثلما أن عليه احترام عقل قارئه.

❋ ❋ ❋

في الثالث والعشرين من شهر آب/ أغسطس سنة 2007 توفي الفيلسوف العلامة رينهارد لاوت (Reinhard Lauth) الذي كنتُ ألجأ إليه دائماً حينما أقف أمام جملةٍ يصعب علي فهم أبعادها ومصطلحاتها. لقد فقدته أستاذاً وصديقاً. رحمة الله عليه. وإنني أكرّس هذا العمل لإحياء ذكرى هذا الإنسان العظيم بصدقه وتواضعه.

أ. د. غانم هنا

معرة صيدنايا

في 23 ـ 8 ـ 2008

تـصـديـر

[A3]

لماذا لا يحمل هذا النقد عنوان نقد العقل المحض العملي، بل فقط **نقد العقل العملي** بوجهٍ عام، مع أن توازيه مع التأمليّ يبدو كأنه يقتضي [العنوان] الأول. هذا ما يوضّحه هذا البحث بشكلٍ كافٍ، فعليه هو أن يُثبت فقط أنه **يوجد عقلٌ محضٌ عمليّ**، وأن يقوم بنقد **قدرته العملية** كاملة بفرض [إثبات] ذلك، فإن كُتب له النجاح لن يكون بحاجة عندئذ إلى نقد **القدرة المحضة نفسها** ليرى ما إذا كان العقل لا **يتخطّى** حدوده بقدرةٍ كهذه تكون بمثابة تطاولٍ لا غير (كما يحصل ذلك فعلاً مع [العقل] التأمليّ). إذ إنّه لو كان، كعقلٍ محض، عملياً بالفعل، لوَجب عليه أن يبيّن حقيقته وحقيقة مفاهيمه عبر الفعل، فتكون كافة المماحكات حول إمكانية كونه كذلك دون جدوى.

[A4] ومع هذه القدرة تأكّد أيضاً الآن وجود **الحرّية** الترنسندنتالية، وذلك بالمعنى المطلق الذي اقتضاه العقل التأمليّ لدى استخدامه مفهوم العليّة كي يُنقذ نفسه من النقيضة التي يقع فيها لا محالة لو أراد أن يفكّر **باللامشروط** في سلسلة الربط العلّي، وهو المفهوم الذي لم يكن باستطاعته أن يقيمه إلا إشكالياً، أي إن التفكير فيه ليس مستحيلاً، ومن دون أن يؤمّن له حقيقته الموضوعية، بل فقط

كي لا يُطعن بماهيته ويُدفع به إلى هاوية الريبية بسبب استحالةٍ مزعومة لما يجب عليه على الأقلّ التسليم بأنه يمكن التفكير فيه فعلاً.

إن مفهوم الحرية، باعتبار أنه تمَّ البرهان على حقيقته بقانونٍ
[A5] ضروري للعقل العملي، إنما يشكل الآن **حجر الغلَق** في بناء منظومة العقل المحض بكاملها، حتّى التأمليّ، وكافة المفاهيم الأخرى (مفهوم الله والخلود) التي تبقى فيها مجرَّد أفكار من دون قوام، أما الآن فهي تتصل به وتنال معه وبه قواماً وحقيقة موضوعية، أي إن **إمكانيتها** قد **حصلت** على **برهانٍ** بأن الحرية هي حقيقية، لأن هذه الفكرة تتجلّى عبر القانون الأخلاقي.

لكنَّ الحرية هي أيضاً الوحيدة من بين جميع أفكار العقل
[A6] التأمليّ التي **نعرف قبْلياً** بإمكانيتها، ولكن من دون أن ندركها، لأنها شرط(*) القانون الأخلاقي الذي لنا معرفة به. في حين أن فكرة **الله** والخلود ليست شروطاً للقانون الأخلاقي، بل هي شرط للموضوع الضروري لإرادة معيَّنة بهذا القانون فقط، أي لمجرد الاستعمال العملي لعقلنا المحض؛ ومن هنا نحن لا نستطيع أن نؤكِّد بخصوص هذه الأفكار أننا **نعرف** وندرك، لستُ لأقول حقيقتها فحسب، بل

(*) ولكي لا يظن أحد أنه سوف يجد **تناقضات** حينما أقول الآن عن الحرية إنها شرط القانون الأخلاقي، ثم أعود فأقول في ما بعد إنْ القانون الأخلاقي هو الشرط الذي لا نستطيع إلا به أولاً أن نعي الحرية، فإنني أريد فقط أن أذكّر بأن الحرية هي بلا شكٍ سبب وجود (Ratio essendi) القانون الأخلاقي، بينما القانون الأخلاقي هو سبب المعرفة (Ratio cognoscendi) بالحرية. لأنه لو لم يسبق أن تمَّ التفكير بالقانون الأخلاقي بوضوح في عقلنا، لما كان لنا أبداً اعتبار أنفسنا محقّين **بإقرار** شيء مثل الحرية (حتى ولو أن هذا لا يُناقض نفسه). أما إذا لم توجد الحرية فلن يكون ممكناً على وجه الإطلاق أن **نجد** القانون الأخلاقي في داخلنا.

حتّى إمكانيتها أيضاً. إلا أنها مع ذلك شروط لتطبيق الإرادة المعيَّنة أخلاقياً على موضوعها المعطى لها **قبْلياً** (الخير الأسمى). وينتج عن ذلك أنه يمكن ويجب أن **تُقبل** إمكانيتُها من الناحية العملية هذه من دون أن نعرفها وندركها نظرياً. وبالنسبة إلى المطلب الأخير يكفي من الناحية العملية ألا تنطوي [تلك الأفكار] على استحالة داخلية (على تناقض). هنا يوجد الآن، مقارنةً بالعقل النظري، سببٌ **ذاتي** بحت للقبول، هو بالفعل صالح **موضوعياً** لعقلٍ محضٍ، لكنه عمليّ في آن معاً، وبذلك تحظى فكرة الله والخلود بواسطة مفهوم الحرية بحقيقةٍ موضوعية وبحقٍ، لا بل وبضرورة ذاتية (حاجة العقل المحض) لقبولها، ولكن من دون أن يتَّسع بذلك نطاق العقل في المعارف النظرية، بل جلُّ ما في الأمر أن ما كان في السابق **إشكالية** فقط، يصبح هنا **تقريراً**، وهكذا يتمُّ الربط بين الاستعمال العملي للعقل وعناصر الاستعمال النظري. ثمّ إن هذه الحاجة ليست ضرباً من الافتراض أو قصداً **اعتباطياً** للتنظير، بحيث يتوجَّب القبول بشيء ما حينما **يراد** الصعود نحو كمال استعمال العقل في التأمل النظري، بل [A7] القبول بشيء تكون له قوة القانون، بحيث لا يمكن أن يحدث بدونه ما **ينبغي** أن يضعه المرء بلا توانٍ مقصداً لإقباله وإدباره.

ولا شكّ في أنه لو قام عقلنا التأمليّ بحلٍّ تلك المهام بنفسه من دون هذا اللفّ والدوران ولو أنه أبقاها كتوجيهٍ للاستعمال العملي، لكان ذلك أكثر إرضاءً له؛ ولكن هذا هو شأن قدرتنا على التأمل النظري أنها ليست أحسن حالاً. أما أولئك الذين يفخرون بمعارف رفيعة من هذا القبيل، فعليهم ألا يبخلوا بها، بل أن يعرضوها علناً للفحص والتقدير. هم يريدون **تقديم برهان**؛ هيَّا! فليأتوا بالبرهان إذاً وسيُلقي النقد بجميع أسلحته أمام أقدامهم باعتبارهم منتصرين. «ماذا تنتظرون؟ إنّهم لا يريدون، مع أنهم قد

[A8] يكونون سعداء»[1] (Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis). ـ إذاً بما أنهم حقيقةً لا يريدون، لأنهم على الأرجح لا يستطيعون، لذا وجب علينا نحن ألا نأخذ السلاح بأيدينا فعلاً من جديد إلا لكي نبحث عن مفاهيم **الله** والحرية والخلود التي لم يجد التأمل النظري ضمانةً كافية **لإمكانيتها**، في الاستعمال العملي للعقل ونؤسِّسها عليه هو نفسه. هنا أيضاً يتَّضح أوَّلاً لغز النقد: كيف يمكن أن **تُنكر على استعمال المقولات** في التأمُّل النظري استعمالاً فوق حسي حقيقةٌ موضوعية، ثمّ **يُعترف لها** فعلاً بهذه **الحقيقة** حينما يتعلَّق الأمر بموضوعات العقل المحض العملي؛ لأنه لا بدَّ من أن يبدو ذلك **متناقضاً** طالما لم يُعرف من قبل استعمال عملي مثل هذا إلا بالاسم. أما الآن، فإن أدركنا بواسطة تحليل كامل لهذا الأخير [العقل العملي][2] أن الحقيقة المفكَّر فيها هنا لا تتجه أبداً نحو **تعيين** نظري **للمقولات** ونحو توسيع المعرفة إلى ما هو فوق حسِّي، بل المقصود بذلك هو فقط أن لها الحق في أن يكون لها دوماً **موضوع** من هذا
[A9] القبيل؛ فإما لكونها متضمَّنة قبْلياً في تعيين الإرادة الضروري، أو لكونها مرتبطة بموضوعها ارتباطاً لا ينفصم، وعندئذ يزول التناقض إياه؛ نظراً إلى استعمالٍ لتلك المفاهيم يختلف عمّا يحتاج إليه العقل التأمليّ. وبالمقابل ينفتح الآن أمام **نَمَط تفكير** النقد التأمليّ **المتّسق** إثباتٌ قلَّما كان متوقَّعاً من قبل ومُرْضٍ جداً، وهو أن [النقد التأمليّ]، حينما كان يشدِّد على عدم الإقرار لموضوعات التجربة، بوصفها كذلك، ومنها ذاتنا الخاصة نفسها، إلا بكونها مجرد **ظواهر**،

---

(1) بيت شعر للشاعر اللاتيني هوراتسيوس (65 ق. م.) في **الأهاجي** 1.1.19 حيث يقول أحد الآلهة القول المذكور للبشر بعد أن أعطاهم فرصة لتبادل أماكنهم.

(2) تعيد طبعة أكاديمية برلين «هذا الأخير» إلى «الاستعمال» بوضعها «des» بدلاً من «der» المثبتة في النص المعتمد هنا.

فإنه وفي الوقت نفسه كان يشدِّد على أن يضع لها أساساً أشياء في ذاتها، وبالنتيجة لم يكن ليعتبر أن كلّ ما هو فوق حسي اختلاق وأن مفهومه خالٍ من محتوى: الآن يحصل العقل العملي لنفسه ومن دون أن يكون على موعدٍ مع التأمليّ، يحصل على حقيقةٍ لموضوع مقولة العليَّة فوق الحسي، أي **للحرية،** (مع أنه كمفهوم عملي ليس إلا للاستعمال العملي أيضاً)، إذاً ما كان يمكن **التفكير** فيه فقط، يثبت [الآن] بواقعة، فبهذا يجد ادِّعاء النقد التأمليّ الآن في الوقت نفسه ـ وهو ادِّعاء غريب، ولكن لا خلاف حوله ـ أن **الذات المفكِّرة** نفسها هي، بالنسبة إلى ذاتها، مجرَّد ظاهرة في **العيان الداخلي،** ويجد أيضاً [A10]
إثباتاً كاملاً في نقد العقل العملي، على درجة من الجودة، تحتِّم على المرء أن ينتهي إليه، حتّى وإن لم يقدِّم [النقد] الأول أي برهان على هذه القضية(*).

وبهذا أفهم أيضاً لماذا تدور أهمُّ الاعتراضات على النقد التي وردت إلي حتّى الآن ولا تزال، حول هذين القطبين: أي الحقيقة الموضوعية للمقولات المطبَّقة على النومينات، المرفوضة في المعرفة النظرية والمعتدُّ بها في [المعرفة] العملية **من جهة، ومن جهة أخرى** المطلب المفارق، وهو أن يعتبر المرء نفسه نوميناً بما هو حامل للحرية، لكنه في الوقت نفسه فنومينون في وعيه التجريبي الخاص به حينما يتعلَّق الأمر بالطبيعة. ذاك أننا ما دمنا لم نكوِّن بعد مفاهيم [A11]
محدَّدة للأخلاق والحرية، فلن نستطيع التكهُّن بما نريد وضعه أساساً

(*) يستحيل الجمع بين العليّة كونها حرية وبينها كونها آلية طبيعية من حيث تثبت الأولى بالقانون الأخلاقي والثانية بقانون الطبيعة، وذلك في ذات واحدة، أعني الإنسان، إلا بتصوّر أن الإنسان بوصفه كائناً في ذاته هو على علاقة بالقانون الأخلاقي، لكنه على علاقة بالثاني بوصفه ظاهرة، الحالة الأولى في الوعي **المحض** والثانية في الوعي **التجريبي**. ومن دون ذلك يكون تناقض العقل مع نفسه محتّماً.

للظاهر المزعوم أنه نومينون من جهة، وهل كان بالإمكان عموماً من جهة أخرى، تكوين مفهوم عنه بعد أن سبق وخُصصت سائر مفاهيم الفهم المحض بشكل حصري لاستعمالها النظري لمجرَّد الظواهر. إن نقداً مسهباً للعقل العملي هو وحده الذي يستطيع أن يزيل كلَّ أنواع سوء الفهم هذه ويظهر إلى النور الساطع طريقة التفكير المتَّسقة التي تشكِّل هي بالذات أكبر مزاياه.

كفى بهذا القدر تبريراً لإخضاع مفاهيم العقل المحض العملي ومبادئه من جديد للبحث بين حين وآخر في **هذا المؤلَّف** بعد أن سبق لها وتكبَّدت النقد الخاص بها، وهو أمرٌ لا يليق حقيقةً بالسَّير النَّسقي لبناء علم في حالات أخرى (لأنه لا يصح إلا ذكر ما تمَّ البتُّ فيه، لا وضعه موضع تساؤل من جديد)، أما **هنا** فقد جاز
[A12] ذلك، لا بل إنّه ضروري؛ لأنه يُنظر إلى العقل في ما يخصُّ هذه المفاهيم على أنه في مرحلة انتقال إلى استعمالها استعمالاً يختلف كليًّاً عن ذاك الذي كان يقوم به **هناك**، فانتقال مثل هذا يقتضي بالضرورة إقامة مقارنةٍ بين الاستعمالين القديم والجديد كي يُفرِّق فعلاً بين المسار الجديد والمسار السابق وينبِّه في الوقت نفسه إلى ارتباطهما الواحد بالآخر. وعندئذ يجب ألا ينظر إلى اعتبارات من هذا النوع، ومنها تلك التي وُجِّهت تكراراً إلى مفهوم الحرية، ولكن في الاستعمال العملي للعقل المحض، على أنها إضافات تُستخدم فقط لملء ثغرات منظومة العقل النظري (لأن هذه المنظومة هي كاملة في ما قصدت أن تكون عليه)، أو أنها تشبه دعائم وأعمدة خشبية تثبَّت لاحقاً كما جرت العادة، لبناءٍ أُنجز على عَجَل، بل هي أجزاء حقيقية تُظهر بوضوح تماسك المنظومة وتُتيح لمفاهيم، لم يكن بالإمكان تمثُّلها هناك إلا إشكالياً، أن تُرى الآن على صورتها الحقيقية. إن هذا التذكير يخصُّ بالدرجة الأولى مفهوم الحرية، ذاك

المفهوم الذي لا بدَّ من القول فيه فعلاً باستغراب إن كثيرين يتباهون بقدرتهم على فهمه فهماً كاملاً وإن باستطاعتهم توضيح إمكانيته عبر [A13] اللجوء إلى معاينته في السِّياق النفسي لا غير، لكنهم لو تمعَّنوا فيه بدقةٍ قبل ذلك من وجهة نظر ترنسندنتالية، لأدركوا حالاً **استحالة الاستغناء عنه** كونه مفهوماً إشكالياً في الاستعمال التامّ للعقل النظري، [وأدركوا] أيضاً **امتناع فهمه** بشكل كامل. يضاف إلى ذلك أنهم لو ذهبوا معه فيما بعد إلى الاستعمال العملي، لوصلوا حتماً هم بأنفسهم إلى التعيين نفسه الذي له في ما يتعلق بمبادئه، [هذا التعيين] الذي لا يريدون في أي حالٍ من الأحوال أن يتفضلوا ويقبلوا به. إن مفهوم الحرية هو حَجَر العثرة لِكُلّ **التجريبيين**، لكنه أيضاً المفتاح لِكُلّ المبادئ العملية الأكثر سموّاً عند الأخلاقيين **النقديين** الذين يدركون بذلك أن عليهم نهج أسلوبٍ **عقلاني**. لهذا السبب ألتمس من القارئ ألا يمرَّ مرور الكرام على ما سوف يقال حول هذا المفهوم في ختام الأنالوطيقا.

[A14] تُرى هل سبَّبت منظومة كهذه، كما يجري تطويرها هنا، حول العقل المحض العملي، انطلاقاً من نقد هذا الأخير، الكثير أو القليل من المتاعب، خصوصاً كي لا تخطئ وجهة النظر السليمة التي نستطيع منها أن نرسم على الوجه الصحيح [النقد] بأكمله؟ هذا ما يجب عليَّ أن أُبقيه للخبراء في عملٍ كهذا ليبدوا رأيهم فيه. صحيحٌ أنه يفترض [كتاب] **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**[3] (*Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*)، لكن هذا فقط من حيثُ إنَّ هذا [الأخير]

(3) نشره كَنْت سنة 1785، وقد نقله إلى اللغة العربية ببلاغة ودقة أ. د. عبدالغفار مكّاوي، انظر: إيمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمه وقدم له وعلق عليه عبدالغفار مكاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980).

يعرِّف معرفة مؤقتة بمبدأ الواجب ويأتي له بصيغة معيَّنة ويبررها(*)؛ وفي ما عدا ذلك هو قائم بذاته. أما أنه لم يُرفق **تبويب كامل** لكافة
[A15] العلوم العملية، مثل الذي قام به نقد العقل التأمليّ، فهذا له سببه الصائب أيضاً في طبيعة قدرة هذا العقل العملية. لأن تبويب الواجبات الخاص من حيث هي واجبات بَشَرٍ، لا يكون ممكناً إلا إذا عُرف من قبل حامل هذا التعيين (الإنسان) بالطبيعة التي هو عليها حقيقة، على الرغم من أنه لن يكون أشدّ ضرورة مما هو عليه بالنسبة إلى الواجب بوجه عام. إلا أن هذا الأمر لا يدخل في نقد العقل العملي على العموم، إذ عليه فقط أن يأتي على ذكر مبادئ إمكانيته وحجمه وحدوده بشكل كامل، من دون اعتبار خاص بالنسبة إلى الطبيعة البشرية. إذاً يقع التبويب هنا في منظومة العلم وليس في منظومة النقد.

[A16] لقد وفيتُ، كما هو أملي، في الجزء الرئيسي الثاني من الأنالوطيقا بمطلب أحد النقّاد(4)، محبٍ للحقيقة ولاذع، لكنه مع ذلك جديرٌ دوماً بالاحترام، [في نقده] لـ **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**

(*) أراد ناقدٌ هو ج. أ. تيتّل (G. A. Tittel) (1739 ـ 1816): صاحب هذا النقد، وقد نشره في مؤلّفه بعنوان: **التأسيس**: **حول إصلاح السيّد كنْت للأخلاق** سنة 1786، أن يعلّق على هذا الكتاب بالذمّ، فأصاب بأفضل مما قد يكون قصده فعلاً هو بنفسه حين ذهب إلى القول: «ليس فيه مبدأ جديد للأخلاق، وإنما أقيمت فيه صيغة جديدة فحسب». ولكن من الذي أراد، هو الآخر، أن يُدخل قاعدة جديدة لكُل أخلاقية وكأنه في ذات الحين هو أول من ابتدعها؟ [إن هذا يعني] تماما أن العالم من قبله لا يعرف ما هو الواجب أو أنه كان على ضلال مستمر. أما من يعرف ماذا تعني صيغة بالنسبة إلى الرياضي ليتتبّع مسألة إذ تحدد له ماذا يجب عليه فعله بكُلّ دقة ولا تدعه يخطئ السبيل، فهو عندئذ لن يعتبر صيغة تقوم بكُلّ ذلك بالنظر إلى كلّ واجب على الإطلاق، على أنها شيء لا معنى له وبغنى عنه.

(4) يشير كَنْت إلى القسّ هرمان أ. بيستوريوس (Hermann A. Pistorius) (1730 ـ 1798) الذي نشر نقداً لهذا الكتاب في مجلة **المكتبة الألمانية العامة**، مجلد 66، ص 447 وما يتبع.

المذكور [حيث أجبتُ] عن اعتراضه **بأن مفهوم الخير لم يحدَّد هناك (كما كان يجب أن يحصل بحسب رأيه) قبل المبدأ الأخلاقي**(*)؛ [A17] وقد أخذتُ في الاعتبار أيضاً بعضاً من اعتراضات أخرى وقعت بين يديَّ وهي لرجالٍ يبدو بوضوح أن الكشف عن الحقيقة عزيز على قلوبهم (لأن أولئك الذين لا يوجد أمام أعينهم سوى منظومتهم [A18] القديمة والذين أخذوا القرار مسبقاً حول ما يجب القبول به أو رفضه، إنما لا يطلبون (بالفعل) شرحاً قد يقف بوجه قناعاتهم الذاتية)؛ وإنني سوف أفعل الشيء نفسه في المستقبل.

(*) يمكن أن يؤخذ علي أيضاً أنني لم أوضح منذ البداية مفهوم **مَلَكة الرغبة**، أو [مفهوم] **الشعور باللذة**، مع العلم بأن هذا المأخذ جائز؛ لأنه [عندئذ] يجب أن يُعتبر على حقٍّ من يستطيع افتراض أن هذا الشعور معطى في علم النفس. ولكن بالطبع يمكن أن يوضع التعريف هناك بحيث يوضع بموجبها شعور باللذة في أساس تعيين مَلَكة الرغبة (كما يحدث ذلك عادة بالفعل)، وبهذا يكون مبدأ الفلسفة العملية الأسمى بالضرورة **تجريبياً**، وهو الأمر الذي يجب البت فيه بداية والذي سوف يُدْحض بالكامل في هذا النقد. لهذا السبب أريد أن أعطي هذا التوضيح هنا بالصيغة التي يجب أن يكون عليها، فأُبقي هذه النقطة المتنازع عليها دون بتّ، كما يحقّ لي- . إن الحياة هي قدرة كائن على العمل بحسب قوانين ملكة الرغبة. **وملكة الرغبة** هي قدرته هو نفسه على أن يكون **بتمثُّلاته سبب حقيقة موضوعات هذه التمثُّلات. واللذة هي تمثّل تطابق الموضوعات أو الأفعال مع الشروط الذاتية للحياة**، أي مع قدرة **علية تمثل** بالنسبة إلى **حقيقة موضوعه** (أو مع تعيين قوى الذات على الفعل لكي تنتجه). وفي ما يخص النقد فإنني لست بحاجة إلى أكثر من ذلك من مفاهيم مستعارة من علم النفس، والباقي هو من مهمات النقد نفسه. يُلاحظ بسهولة أن السؤال حول ما إذا كان ضرورياً أن توضع الشهوة دائماً في أساس مَلكَة الرغبة، أو أنها تتبع تعيينها فقط في شروط محدّدة، هذا [سؤال] يبقى معلّقاً في هذا الشرح؛ لأن هذا الأخير مركَب من مختلف خصائص الفهم المحض، أي من المقولات التي لا تحتوي على أي شيء تجريبي. إن احتراساً كهذا جدير جداً بأن يوصى به في الفلسفة بأكملها - ومع ذلك كثيراً ما يُهمل - وأعني به أن لا تسبق تعريفات مجازفةُ أحكامنا قبل التحليل الكامل للمفهوم، الأمر الذي غالباً ما لا نصل إليه إلا متأخرين جداً. وسوف يُلاحظ طيلة سير النقد أيضاً (النظري والعملي على حد سواء) أن ثمة دواع مختلفة فيه نفسه تدفع على سدّ ثغرات في مسيرة الفلسفة القديمة الدوغمائية، وتعديل أخطاء لا تُلاحظ إلا حينما تُستخدم مفاهيم العقل استخداماً **يلقي هو فيه بكُل ما لديه منها نفسها**.

وحينما يتعلَّق الأمر بتحديد قدرة معيَّنة من قدرات النفس البشرية من حيث مصادرها ومضامينها وحدودها، صحيح أنه لن يكون بالإمكان، بموجب طبيعة المعرفة البشرية، إلا أن نبدأ من الأجزاء ومن عرض دقيق لها (وهذا بقدر ما هو ممكن بالنسبة إلى ما اكتسبناه من عناصر لها في وضعنا الحاضر). إنما ثمة احتراس ثانٍ فلسفي وبنائي أكثر [من الأول] ألا وهو إدراك **فكرة الكل** إدراكاً صحيحاً، وانطلاقاً منها اعتبار كافة تلك الأجزاء في علاقتها المتبادَلة
[A19] في ما بينها بواسطة اشتقاقها من مفهوم ذلك الكل في مَلَكةٍ للعقل المحض. ولن يكون هذا الفحص وهذه الضمانة ممكناً إلا بالتعرُّف الأكثر عمقاً على المنظومة التي أثبطت، بعد البحث الأول، عزيمة أولئك الذين اعتبروا أن نيل هذا التعرُّف ليس جديراً بأي جهد؛ إن هؤلاء لا يصلون إلى الدرجة الثانية، أي إلى نظرة شاملة تكون عودةً تركيبيةً على ما كان معطى من قبل تحليلياً؛ ولا عجب في أن يجدوا تناقضات أينما كان، مع أن هذه الفجوات التي تدفع إلى الظن بوجودها، ليست في المنظومة نفسها، بل هي فقط في استدلالهم غير المترابط الخاص بهم.

ولا يقلقني بشيء، في ما يخص هذا البحث، الاعتراض القائل بأنّني أريد إدخال **لغة جديدة،** ذاك أن نوعية المعرفة هنا تقترب هي من ذاتها من الشعبية. وحتّى بالنسبة إلى النقد الأول، لم يكن هذا الاعتراض ليخطر ببال أحد لم يكتفِ فقط بتصفُّحه بل أمعن مليّاً في
[A20] التفكير فيه. إن اختلاق كلمات جديدة حيث لا تفتقر اللغة إلى هذا الحدّ من التعابير لمفاهيم معطاة هو سعيٌ سخيف وراء التميُّز عن الجمهور، إن لم يكن بأفكار جديدة وصحيحة، فعلى الأقلّ بخرقة جديدة تلصق على ثوب عتيق. ومن هنا، إذا كان قراء ذلك الكتاب

يعرفون عبارات أكثر شعبية تكون مع ذلك مناسبة بنفس القدر للفكرة أكثر مما تبدو لي تلك، لا بل [تظهر] بطلان هذه الأفكار نفسها وبالنتيجة بطلان كلّ عبارة تصفها في الوقت نفسه، فإنني أكون ممتنًاً لهم جداً في الحالة الأولى، لإنّني أريد فقط أن أُفهم؛ أما في الحالة الثانية فيكون لهم فضلٌ على الفلسفة. ولكن طالما أن تلك الأفكار ما زالت قائمة، فإنني أشكُّ كثيراً في إمكانية وجود عبارات مناسبة لها ومع ذلك أكثر شيوعاً(*).

(*) إنني أخشى أن يحدث هنا وهناك سوء فهم (أكثر من ذلك الغموض) لبعض العبارات التي انتقيتها بعناية فائقة كي لا يُرتكب خطأ بحقّ المفهوم الذي تشير إليه. هكذا نجد في لوحة المقولات الخاصة بالعقل **العملي** أن **المسموح به** والمحرَّم (ما هو ممكن وغير ممكن عملياً موضوعياً) يحملان في الاستعمال العام تقريباً معنى واحداً مع مقولة **الواجب وخلافاً** [A21] **للواجب**؛ إلا أنه يجب أن يعني **الأول** ما يتّفقُ أو يَختلف مع عقل عملي **ممكن** فقط (كما هو الحال مثلاً في حل جميع مسائل الهندسة والميكانيكا)، بينما يعني **الثاني** ما يقوم في علاقة كهذه على قانونٍ يوجد **حقيقةً** في العقل بوجه عام. وليس هذا الفرق في المعنى بغريب كلياً عن الاستعمال العام للُغة أيضاً، حتّى ولو كان غير مألوف بعض الشيء. وهكذا مثلاً لا **يجوز** لخطيب من حيث هو خطيب، أن يختلق كلمات أو تركيبات كلامية جديدة، في حين أنه **مسموح** إلى حد ما للشاعر. وفي كلتا الحالين لا أحد يفكّر هنا بواجب، لأنه إذا أراد أحد أن يقضي على سمعته كخطيب، فلن يستطيع أحد منعه عن ذلك، لأن الأمر متعلق هنا بفرق **الأوامر** كما يقتضيها الأساس المعيَّن لها وحسب: هل هو **احتمالي**، أم **تقريري**، أم **ضروري**.
[A22] وقد ميّزتُ في تلك الحاشية (إشارة إلى **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، القسم الثاني، الفقرة الرابعة) بالطريقة عينها، حيث وضعتُ الأفكار الأخلاقية حول الكمال العملي بمقابل بعضها البعض بحسب مختلف المدارس الفلسفية، بين فكرة **الحكمة** وفكرة **القداسة**، علماً بإنّني وضّحتُ حالاً أنا بنفسي أن هاتين الفكرتين هما في الأساس وموضوعياً متماهيتان، لكنني لست أقصد في هذا الموضع سوى تلك الحكمة التي يدّعيها الإنسان (الرواقي) لنفسه، إذاً يختلقها ذاتياً كخاصيّة تعود إلى الإنسان. (ولربما كانت عبارة **الفضيلة** التي كثيراً ما تباهى بها الرواقيّ، هي التي تصف بشكل أفضل ما يميّز مدرسته). غير أن عبارة **مسلَّمة** العقل المحض العملي، قد تكون هي التي أفسحت المجال لسوء الفهم في حال اختلط معناها مع معنى مسلَّمات الرياضيات الخالصة ذات اليقين الضروري. والحال أن هذه [الأخيرة] تسلِّم **بإمكانية فعلٍ** تمت مسبقاً معرفة موضوعه **قبلياً** ونظرياً، وبيقين تام، على أنه ممكن. أما ذاك =

وعلى هذا النحو يكون قد تمَّ منذ الآن الكشفُ عن المبادئ القبْلية لمَلَكتين من مَلَكات الروح البشرية: مَلَكة المعرفة ومَلَكة [A23] الرغبة، ويكون تمَّ تعيينها بحسب شروط ومجال وحدود استعمالها، ولكن يكون قد وُضع بذلك أساسٌ متينٌ لفلسفةٍ نَسَقية نظرية وعملية على حدّ سواء، كونها علماً.

لكن أسوأ ما يمكن أن يواجه هذه الجهود هو بالفعل أن يكتشف أحدهم اكتشافاً غير متوقَّع، هو أنه لا توجد، بل لا يمكن أن توجد، في أي مكان كان، معرفة قبْلياً. ولكن ليس في هذا خطر، لأن [قائله] هو كمن يريد أن يبرهن بواسطة العقل على أن [A24] العقل غير موجود. وفي حقيقة الأمر نحن لا نقول سوى أننا نعرف شيئا بواسطة العقل حينما نعي أنه كان بإمكاننا أن نعرفه أيضاً حتّى ولو لم يكن قد أُعطي لنا هكذا في التجربة؛ وبالنتيجة فالمعرفة بالعقل والمعرفة قبْلياً هما شيء واحد. ومن يريد أن يُخرج من قضيةٍ تجريبيةٍ ضرورةً (ماء من حجر خفَّان[5] (pumice aquam) وأن يحصّل بذلك أيضاً شموليةً حقيقيةً لحكم ما، التي بدونها لا استدلال عقلي، ومن ثمَّ لا استدلال بالقياس أيضاً، هذا الذي فيه على الأقلّ شمولٌ مزعوم وضرورةٌ موضوعية، وإن كان يفترضها أيضاً دوماً افتراضاً)، إنما [يقع في] تناقضٍ صريح. أما أن تَحُلَّ الضرورة

= فيسلِّم بإمكانية **موضوع** بعينه (الله وخلود النفس) بموجب قوانين **عملية** ضرورية، إذاً لصالح عقل عملي لا غير؛ ولمّا كان يقين هذه الإمكانية المسلَّم بها، ليس على الإطلاق ضرورة معروفة نظريا، حتّى ولا بشكل يقيني أيضاً، أي ضرورة معروفة بالنسبة إلى الموضوع، وإنما هي افتراض ضروري بالنسبة إلى الذات من أجل إطاعة قوانين العقل الموضوعية، ولكن العملية، لذلك تكون هي بالتالي مجرد فرضيّة. إنني لم أعرف سبيلاً إلى تعبيرٍ أفضل لهذه الضرورة الذاتية [التي لا غنى] للعقل [عنها]، لكنها مع ذلك صحيحة وغير مشروطة.

(5) إشارة إلى مقطع من تمثيلية هزلية للكاتب اللاتيني م. بلاوتوس (M. Plautus) (254 ـ 184 ق. م.) وهي بعنوان **الفُرس**: (I-1-42).

الذاتية، أي العادة، محلَّ [الضرورة] الموضوعية التي لا توجد قبْلياً إلا في الأحكام، فهذا يعني أن تُنكَر على العقل القدرة على إصدار حكم على الموضوع، أي معرفته هو وما يخصُّه؛ وألا يُقال، على سبيل المثال، عمَّا كان يُتَّبع غالباً ودائماً عن وضع ما سابق إنّه بالإمكان أن **يُستدلَّ** من هذا على ذاك (كونه سوف يعني ضرورةً موضوعية ومفهوماً عن ربطٍ قبْلياً)، بل إنه يجوز فقط توقُّع حالات مماثلة (كما هي الحال عند الحيوانات).

[A25] إن هذا يعني في حقيقة الأمر رفضَ مفهوم السبب على أنه مفهوم كاذب ومجرَّد خدعة فكرية. وإذا أراد أحد أن يُصلح هذا النقص في الصلاحية الموضوعية والشاملة الناجمة عنها، بحيث لا يرى بالفعل أي سببٍ لكي ينسب إلى كائنات عاقلة أخرى نوعاً آخر من التمثُّل، في حال أوصل ذلك إلى استدلالٍ صحيح، فعندئذٍ سوف يقدِّم لنا جهلُنا خدماتٍ لتوسيع معرفتنا أكثر من كلّ إمعان في التفكير. وفي الحقيقة إننا لمجرّد كوننا لا نعرف كائناتٍ عاقلة سوى الإنسان، فإننا سنكون على حقّ في افتراضنا أنهم مكوَّنون على [التكوين عينه] الذي نعرف أنفسنا [مكوَّنين عليه]، مما يعني إننا سوف نعرفهم معرفةً حقيقية. ولست أرى داعياً هنا حتّى لذكر أن شمولية القبول ليست هي التي تأتي بالبرهان على الصحة الموضوعية لحكم ما (أي على صحته هو نفسه كمعرفة)، إنما حتّى لو تحققت تلك عن طريق المصادفة أيضاً، فلا يمكن مع ذلك أن يعطي برهاناً على التوافق مع الموضوع، بل بالأحرى إن الصلاحية الموضوعية هي وحدها التي تشكِّل الأساس لتوافقٍ ضروري وشامل.

[A26] ولسوف يجد **هيوم**[6] نفسه أيضاً راضياً كلّ الرضا في هذه

(6) انظر الهامش 4 ص 14 من هذا الكتاب.

المنظومة **التجريبية الشاملة** في المبادئ؛ لأنه لم يكن يطالب ـ كما هو معروف ـ بأكثر من أن يُؤخَذ في مفهوم السببية بضرورةٍ ذاتية بحتة، أي بالعادة، كي تحلَّ محلَّ كلّ معنى موضوعي [لها]، بهدف أن يُنْكِرَ على العقل كلَّ حكم حول الله والحرية والخلود. وبالإضافة إلى ذلك كان [**هيوم**] بِكُلّ تَأكيدٍ حَذِقاً جداً ليعرف أنه، في حال أُقِرَّت له المبادئ فقط، فإنه سوف يخلص منها بِكُلّ صرامةٍ منطقية إلى استنتاجات. غير أن **هيوم** نفسه لم يجعل التجريبية شموليةً إلى هذا الحدّ بحيث تتضمن في داخلها الرياضيات أيضاً. إنّه اعتبر قضايا [الرياضيات] تحليلية، ولو كان هذا صحيحاً لكانت بالفعل أحكاماً ضروريةً أيضاً، على الرغم من أنه لا يمكن استنتاج شيء منها بخصوص [وجود] قدرةٍ للعقل تُصْدِر، في الفلسفة أيضاً، أحكاماً ضرورية، أي أحكاماً تكون تركيبية (كقضية السببية)، ولكن في حال تمَّ القبول بتجريبية المبادئ **على شكل شامل**، عندئذ ستكون الرياضيات أيضاً متضمَّنةً فيها.

[A27] بيد أنه حينما تدخل هذه [الرياضيات] في تعارض مع العقل الذي لا يقبل بغير المبادئ التجريبية، وهذا ما لا يمكن تجنُّبه في النقيضة، إذ تبرهن الرياضيات بشكل غير قابل للدَّحض عن إمكانية تقسيم المكان إلى ما لا نهاية، الأمر الذي لا تستطيع التجريبية أن تسلِّم به إطلاقاً: هنا يُظهر البرهان الواضح بأقصى ما يمكن من الوضوح التناقضَ البيِّن مع الاستنتاجات المزعومة لمبادئ التجربة. عندئذ علينا أن نسأل كما سأل أعمى تشيسلدن[7]: ما الذي

---

(7) يشير كَنْت إلى ما نشره العالم الإنجليزي وليام تشيسلدن (William Cheselden) (1688 ـ 1752) في مجلة: *Philosophical Transactions* (1728)، حيث أخبر عن عمليةٍ أجراها بنجاح لكفيف مولود مكفوفاً. وقد أخبر عنها د. سميث في مؤلَّف باللغة الألمانية حول البصريات (1755).

يخدعني، الوجه أم الشعور؟ (لأن التجريبية مؤسسةٌ على ضرورة **يتمّ الشعور بها**، أما العقلانية فعلى ضرورة **يتمُّ فهمها**). وهكذا تكشف [A28] التجريبية الشاملة عن أنها **الرَّيبية** الحقيقية التي تُنسَب خطأً إلى **هيوم**(*) بهذا المعنى الذي لا يحدُّه قيد، بما أن [**هيوم**] قد أبقى، أقلَّه في الرياضيات، على حَجَر محكٍّ للتجربة لا يُخطئ، بينما لا تقبل تلك [الريبية] إطلاقاً أيَّ حَجَر محكّ (كونه لا يمكن أن يوجد إلا في مبادئ قبْلية) على الرغم من أن هذه [التجربة] لا تتكوَّن بالطبع من مجرَّد مشاعر، بل من أحكامٍ أيضاً.

ومع ذلك، بما أنه يصعب في هذا العصر الفلسفي والنقدي أن تؤخذ هذه التجريبية على محمل الجدّ، وعلى الأرجح أنه لا غرض منها سوى تمرين مَلَكة الحكم وتوضيح ضرورة المبادئ العقلية القبْلية بواسطة التباين، لذا وانطلاقاً من هنا، لا بأس في أن يُسدى الشكر لمن يريد أن يُجْهِد النفس بهذا العمل الذي لا فائدة منه إلا في ما ذُكر.

(*) إن الأسماء التي تدلُّ على الانتماء إلى مذهب ما قد حملت معها في كل الأزمنة الكثير من اللَّوَ؛ كأن يقول أحدهم، على سبيل المثال: **فلان مثالي**. لأنه وإن كان لا يكتفي بالتسليم، بل يؤكّد بِكُلّ إصرار أن لتمثُّلاتنا للأشياء في الخارج ما يقابلها من أشياء حقيقية في الخارج، إلا أنه يريد فعلاً [التأكيد على] أن صيغة عيان [الأشياء في الخارج] لا تتعلَّق أبداً بها، بل بالعقل البشري فقط لا غير.

مــدخــل [A29]

في فكرة نقدٍ للعقل العملي

عالَجَ استعمال العقل النظري موضوعات مَلَكة المعرفة دون سواها ولم يشمل نقدُها بشأن هذا الاستعمال حقيقةً سوى مَلَكة المعرفة **المحض**، لأنها هي التي كانت تثير الشك ـ وقد ثبت ذلك أيضاً فيما بعد ـ حول كونها تتيه بسهولةٍ خارج حدودها بين موضوعات متعذِّرة الإدراك، أو حتّى بين مفاهيم متناقضة أيضاً. أما في الاستعمال العملي للعقل فقد أصبح الوضع مختلفاً. ينظر العقل هنا في المبادئ المعيِّنة للإرادة، وهي مَلَكةٌ قادرة إما على إنتاج [A30] موضوعات مناظرة للامتثالات وإما على تعيين نفسها بنفسها لتحقيق هذه الموضوعات (سواء كانت القدرة الطبيعية كافية أم لا) أي تحديد علتَّها. ذاك أن العقل يستطيع هنا على الأقل أن يكفي لتعيين الإرادة فتكون له بهذا القدر حقيقةٌ موضوعية ما دام الأمر يتعلّق بفعل الإرادة دون سواها. هنا يُطرح إذاً السؤال الأول: هل يكفي العقل المحض وحده لتعيين الإرادة، أم أنه لا يستطيع أن يكون أساساً لتعيينها إلا بصفته مشروطاً تجريبياً. هنا يتدخَّل الآن مفهوم العليَّة الذي تمَّ تبريره عبر نقد العقل المحض، بالرغم من أنه غير قابلٍ لأي وصفٍ

تجريبي، أي مفهوم **الحرية**؛ فإذا استطعنا من الآن فصاعداً أن نجد أسساً للبرهان على أن هذه الخاصيَّة تُنْسب حقاً إلى الإرادة البشرية (وبالتالي إلى إرادة كلّ الكائنات العاقلة أيضاً)، فعندئذ لا نكون قد أثبتنا أن العقل النظري يمكن أن يكون أيضاً عملياً فحسب، بل أيضاً أنه وحده، وليس العقل المحدود تجريبياً، هو العملي بشكل غير مشروط. بالنتيجة سيكون علينا أن نعمل ليس على نقدٍ للعقل **المحض العملي** وإنما للعقل **العملي** وحده بوجه عام، لأن عقلاً محضاً، وقد تمّ قبل كلّ شيء البرهان على أنه موجود، لم يعد بحاجة إلى نقدٍ كهذا. إنّه هو الذي يحتوي على القاعدة لنقد كافة
[A31] أشكال استعماله. إذا يقع على عاتق نقد العقل العملي بوجه عام واجب توقيف العقل المشروط تجريبياً عن الادّعاء بأنه هو وحده، وباستثناء كلّ ما عداه الذي يصلُح لأن يكون مبدأ تعيين الإرادة.

إن استعمال العقل المحض ـ إذا ما اتُّفق على وجود [عقل] كهذا ـ هو استعمال كامن[1] فقط؛ أما [الاستعمال] المشروط تجريبياً الذي ينتحل السلطة له وحده، فهو بالمقابل متعالٍ ويُعلن عن نفسه في تكليفات وأوامر تتخطى ميدانه كلياً؛ وهذه بالضبط هي العلاقة العكسية لما كان بالإمكان قولُه حول العقل المحض في الاستعمال التأملي.

ولكن، لمّا كان عقلاً محضاً، هو الذي تقع معرفته في أساس الاستعمال العمليّ هنا، لذا وجب أن يكون ترتيب نقدٍ للعقل العملي

(1) «الكامن عند كَنْت ما كان غير خارج عن حدود التجربة، فالمبادئ الكامنة هي المبادئ التي ينحصر تطبيقها في حدود التجربة الممكنة، وإذا طُبقت في المسائل المتعالية، مبادئ لا تصلح إلا للمسائل التجريبية، وقعت في الضلال، وكذلك إذا حكمت بأن الصادق عندك صادق في نظر كلّ إنسان»، انظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973).

مطابقاً في خطوطه العامة لما ورد في التأملي. ولهذا يجب أن يكون لدينا **علم العناصر الأولية** وعلم **مناهج** العقل العملي، بحيث يحتوي الأول في جزءٍ أول على **تحليلات** [أنالوطيقا] هي بمثابة قواعد للحقيقة وعلى **جدليّة** [ديالكتيك] هي بمثابة عرضٍ وحلٍّ للمظهر في أحكام العقل العملي. ووحده سيكون الترتيب المتَّبع في جزء [A32] التحليلات على عكس الترتيب الذي اتُّبع في نقد العقل المحض التأملي. ذاك أننا سوف نبدأ في [النقد] الحالي من **المبادئ** أولاً ونمضي منها إلى **المفاهيم** ثمّ من هذه إلى الحواس حيث أمكن ذلك؛ بينما كان علينا في العقل التأملي أن نبدأ على عكس ذلك من الحواس وأن ننتهي بالمبادئ. وسبب ذلك أننا الآن من جديد بإزاء إرادةٍ وعلينا أن ننظر في العقل من حيث علاقته بهذه الإرادة وعلِّيَّتها لا من حيث علاقته بالأشياء. ومن هنا يجب أن تكون المبادئ غير المشروطة تجريبياً إذاً نقطةَ الانطلاق التي نستطيع بعدها أن نحاول وضع مفاهيمنا لمبدأ تعيين هذه الإرادة وانطباقها على الموضوعات وأخيراً انطباقها على الذات وعلى حساسيتها. إن قانون العليَّة عن حرية، أي أيَّ مبدأ عملي محض يشكِّل هنا لا محالة نقطة الانطلاق ويحدد الموضوعات التي يمكن أن يطبَّق عليها هي وحدها.

الجزء الأول [A33]

من نقد العقل العملي

علم

مبادئ العقل المحض العملي

[A35]

الكتاب الأول

أنالوطيقا العقل المحض العملي

الباب الأول

في مبادئ العقل المحض العملي

1 §

شرح(1)

المبادئ العملية هي قضايا تحتوي على تعيينٍ عام للإرادة،

---

(1) نجد في كثير من الترجمات أن مصطلح Erklärung قد تُرجم بـ «تعريف» أو «تحديد» بدلاً من «شرح»، «توضيح». . . إلخ. وذلك استناداً إلى ما جاء في **نقد العقل المحض** (طبعة A ص 730، وطبعة B ص 758). حيث يقول كَنْت: «لا تملك اللغة الألمانية للتعبير عن: «العرض» و«الشرح» و«التصريح» و«التعريف» سوى كلمة Erklärun لذا ينبغي علينا أن نخفِّف قليلاً من التشدُّد الذي يجعلنا نرفض اسم التعريفات للشروحات الفلسفية. لكنني أبقيت على كلمة «شرح» لأنها من معاني المصطلح الألماني وهي تفي هنا - عند ظني - بالمعنى المقصود.

تنضوي تحتها قواعد عمليةٌ كثيرة. هي ذاتية، أو **مسلَّمات**، إذا اعتُبر أن الشرط الذي هو من جانب الذات يصلح بالنسبة إلى إرادتها فقط، إلا أنها تكون موضوعيةً، أو **قوانين** عملية، إذا تمَّت معرفة ذلك [الشرط] على أنه صالحٌ لإرادة كلّ كائن عاقل.

ملاحظة

إذا أُقرَّ بأن العقل **المحض** يمكن أن يحتوي في ذاته على مبدأ عملي، أي كافٍ لتعيين الإرادة، عندئذ توجد قوانين عملية؛ أما [A36] حينما لا يكون ذلك، فإن كلّ المبادئ العملية تمسي مجرَّد مسلّمات، فقد نلقى في إرادة كائن عاقل تأثَّرت إرادته مَرَضياً[2] تعارضاً بين المسلَّمات وبين القوانين العملية التي عرفها هو بنفسه. هكذا مثلاً، يستطيع أحدٌ أن يجعل لنفسه مسلَّمةً ألا يلقى شتيمةً إلا وينتقم لها، وهو مع ذلك يرى في الوقت نفسه أن هذا ليس قانوناً أخلاقياً، بل هو مسلَّمته فقط، وأنه، بالمقابل، كونَه في مسلَّمةٍ واحدة بعينها هو قانون لإرادة كلِّ كائن عاقل، فهو لن يستطيع أن يتوافق مع نفسه، ففي معرفة الطبيعة تكون مبادئ ما يحدث (مثلاً، مبدأ تكافؤ الفعل وردَّة الفعل في انتقال الحركة) هي في الوقت نفسه قوانين للطبيعة ذاك أن استعمال العقل هناك هو [استعمال] نظري تعيِّنه طبيعة الموضوع. أما في المعرفة العملية، أي تلك التي لا تعنى إلا بمبادئ تعيين الإرادة، فإن المبادئ التي نضعها لأنفسنا لا تُصبح لهذا السبب قوانين يجب أن نخضع لها حتماً، لأن العقل في العملي عليه أن يتعامل مع الذات، أي مع مَلَكَة الرغبة التي بتكوينتها الخاصة، تستطيع أن تُجري تعديلاتٍ مختلفة على القاعدة. ـ والقاعدة

---

(2) يأخذ كَنْت كلمة (pathologisch) بمعنى غَلَبت عليه الحساسية.

العملية هي دائماً نتاج العقل لأنها تفرض الفعل وسيلةً للوصول إلى النتيجة التي هي مُرادها. غير أن هذه القاعدة هي لكائنٍ ليس العقل وحده مبدأ تعيين الإرادة [عنده]، وهذه [القاعدة] هي **أمرٌ**، أي قاعدة توسَمُ بينبغي يعبِّر عن الضرورة الموضوعية للفعل، ويعني أنه لو كان العقل هو الذي يعيِّن الإرادة تعييناً تامَّاً فإن الفعل سيحدث لا محالة [A37] وفقاً لهذه القاعدة. إذاً تُعتبر الأوامر موضوعية وهي مختلفةٌ كلياً عن المسلَّمات التي هي مبادئ ذاتية. ولكن، إمَّا أن تعيِّن تلك شروطَ علِّيَّة الكائن العاقل كعلِّيَّة فاعلة بخصوص المعلول والوسائل الكافية لإنتاجه فحسب، أو أنها تعيِّن الإرادة فقط، سواء أكانت كافية أم غير كافية لإحداث المعلول، فهي تكون في الحالة الأولى أوامر شرطية ولا تحتوي إلا على تعليماتٍ تتعلَّق بالمهارة، وبالمقابل، تكون في الحالة الثانية قطعيةً وهي وحدها قوانين عملية. نعم، إن المسلَّمات هي **مبادئ**، لكنها ليست **أوامر**. ولكن إذا كانت الأوامر نفسها مشروطةً، أي لا تعيِّن الإرادة كونها مجرَّد إرادة فقط، بل نَظَراً إلى معلولٍ مرغوبٍ فيه، وهذا يعني أنها أوامر شرطية، فهي من دون شكَ **تعليماتٌ** عملية، إلا أنها ليست **بقوانين**. ويجب على هذه الأخيرة أن تعيِّن الإرادة كونها إرادة تعييناً كافياً قبل أن أسأل عمَّا إذا كان لديَّ حتّى القدرة اللازمة لإحداث معلولٍ مرغوبٍ فيه، أو ماذا عليَّ فعله لكي أُنتجه، وبالنتيجة يجب أن تكون قطعيَّة وإلا لما كانت قوانين؛ والسبب في ذلك هو أنه تنقصها [عندئذ] الضرورة التي يجب أن تكون بموجبها مستقلَّةً عن الشروط المَرَضية والعالقة بالنتيجة صدفةً بالإرادة، إذا كان عليها [على تلك القوانين] أن تكون عملية. قُلْ لأحدٍ مثلاً، إن عليه أن يشتغل ويوفِّر في سنِّ الشباب كي لا يفقر في سنِّ الكِبَر، فلا شكّ في أن ذلك أمر صحيح ومهمٌّ معاً بالنسبة إلى الإرادة. ولكن من السهل أن ندرك أن الإرادة تُحال هنا إلى شيء **آخر** يُفترض أن ترغب هي فيه وأن هذه الرغبة يجب أن

تُترك له، للفاعل نفسه، أن يقرِّر ما إذا كان يتوقَّع مصادر عونٍ **أخرى** غير الثروة التي جمعها هو بنفسه، أو حتَّى أنه لا يأمل قط بأن يكبر في السنّ، أو يتصوَّر أنه سيستطيع في يوم من الأيام أن يدبِّر أمره
[A38] بالقليل في حالة العوز .إن العقل الذي منه وحده يمكن أن تصدر أي قاعدة يجب أن تتضمَّن ضرورةً، هو الذي يضع بالفعل في أمره هذا ضرورة أيضاً (إذ بدونها لا تكون أمراً)، لكنها مع ذلك مشروطةٌ ذاتياً فقط، ولا يمكن أن تُفترض متساويةً عند كلِّ الذوات. إلا أنه مطلوب من تشريع العقل أن تكون مفتَرَضَةً هي **نفسها** فقط، لأن قاعدةً لا تكون صالحةً موضوعياً وبشكل شامل إلا حينما تكون قائمة من دون شروطِ مصادِفةٍ وذاتية تميِّز الكائن العاقل عن غيره. والآن، قُلْ لأحدٍ: عليك ألا تَعِدَ وعداً كاذباً؛ فهذه قاعدة تتعلَّق بإرادته فحسب، بغض النظر عمّا إذا كانت النيات التي قد تكون لدى الإنسان قابلةً لأن تُحقَّق أم لا؛ إن مجرَّد فعل الإرادة هو الذي يجب تعيينه قبْلياً بشكلٍ كامل بهذه القاعدة. وإذا تأكَّد الآن أن هذه القاعدة صحيحةٌ عملياً، فعندئذ تكون قانوناً لأنها أمرٌ قطعيَ. إذاً ليس للقوانين العملية مرجعٌ سوى الإرادة وحدها، بقطع النظر عمَّا يتمُّ الوصول إليه بعلِّيَّتها، وبالإمكان صرف النظر عن هذه الأخيرة (كونها تُحسب من عالم الحس) لكي نحصل عليها [أي القوانين] خالصةً.

2 §

قضية I

كلُّ المبادئ العملية التي تفترض **موضوعاً** (مادةً) لمَلَكَة الرغبة كونها سبباً لتعيين الإرادة، هي بمجملها تجريبية ولا يمكن أن تصلُح لأن تكون قوانين عملية.

[A39] وأعني بمادةٍ لمَلَكة الرغبة موضوعاً يُرغب في تحقيقه. والآن،

إذا تقدَّمت الرغبة بهذا الموضوع على القاعدة العملية، والشرط هو أن تجعل من نفسها المبدأ، عندئذ أقول (**أولاً**): إن هذا المبدأ هو في تلك الحالة دائماً تجريبي. لأن سبب تعيين التحكُّم[3] هو عندئذ تصوُّر موضوع وعلاقة هذا التصوُّر بالذات التي بها يتمُّ تعيينُ مَلَكة الرغبة بهدف تحقيق الموضوع، لكن علاقةً كهذه مع الذات، إنما تدعى لذَّةً [مسبَّبةً] بموضوعٍ ما. ومن هنا يكون لا بدَّ من افتراضها كشرطٍ لإمكانية تعيين التحكُّم. غير أنه لا يمكن أن تتمَّ قبْلياً معرفة أي تصوُّرٍ لموضوع، أياً كان هذا التصوّر، هل سيكون مقترناً بـ **لذةٍ** أو بـ **أَلَم** أو لا بهذا ولا بذاك. إذاً يجب في حالةٍ كهذه أن يكون سبب تعيين التحكُّم دائماً تجريبياً، وهكذا أيضاً يجب أن يكون المبدأ العملي المادي الذي يفترضه شرطاً.

والآن (**ثانياً**)، بما أن قانوناً يقوم فقط على الشرط الذاتي للقدرة على الشعور بلذَّةٍ أو بأَلَم (وهي قدرة لا يمكن أن تُعرف إلا تجريبياً في كلّ حين، ولا يمكنّ أن تكون صالحة لجميع الكائنات العاقلة بالتساوي) يمكن أن يؤخذ فعلاً بمثابة **مسلَّمة** للذات التي تملك هذه القدرة، إنما ليس بمثابة **قانون** حتّى بالنسبة إليها (إذ [A40] تنقصها الضرورة الموضوعية التي يجب أن تُعرف قبْلياً)، وهكذا لا يمكن أبداً أن يصلُح مبدأٌ مثل هذا لأن يكون قانوناً أخلاقياً.

3 §

قضية II

كلُّ المبادئ العملية المادِّية هي، بوصفها كذلك، من نوعٍ واحدٍ

---

(3) يبدو لي أن هذا المصطلح يؤدي معنى (Willkür) على أحسن وجه لأنه يُبعد المعنى الشائع «خيار عشوائي» وكذلك «خيار حر»... إلخ لما فيها من بُعدٍ عمَّا هو مقصود هنا.

بعينه وتندرج تحت المبدأ العام، [مبدأ] حبِّ الذات أو السعادة الشخصية.

إن اللذَّة الناجمة عن تصوُّر وجود شيء ما، على اعتبار أنه ينبغي أن يكون سبب تعيين الرغبة في هذا الشيء، إنما هي قائمة على أساس **قابلية** الذات، كونها متعلِّقةٌ بوجود شيءٍ ما؛ فهي إذاً تابعةٌ للحس (للشعور) وليس للفهم الذي يعبِّر عن علاقة تصوُّرِ بشيءٍ ما بموجب مفاهيم وليس [عن علاقة] بالذات بموجب مشاعر، فهي إذاً ليست عملية إلا بقدر ما تتوقَّعه الذات من شعورٍ بالمتعة [صادرٍ] عن حقيقة موضوعٍ تعيّنه مَلَكة الرغبة. ولكن الآن إن وعي كائنٍ عاقلٍ بطيِّبات الحياة المرافقة لوجوده بلا انقطاع هي **السعادة**، والمبدأ الذي يجعل من هذه السبب المعيِّن الأعلى للتحكُّم هو مبدأ حبِّ الذات، فإذاً إن جميع المبادئ المادية التي تضع السبب المعيِّن للتحكُّم في اللذّة أو الألم في أن يُشْعَر بها في حقيقة موضوعٍ ما، هي جميعها **من النوع الواحد**، بوصفها تنتمي من دون استثناء إلى مبدأ حبِّ الذات أو إلى السعادة الشخصية. [A41]

لازمة

تضع جميع القواعد **المادية** العملية المبدأ المعيِّن للإرادة في **مَلَكة الرغبة الدنيا**، وفي حال لم توجد لها نفسها قوانين **صوريةٌ بحتة** كافيةٍ لتعيين الإرادة، فعندئذ لن يكون بالإمكان أيضاً القبول **بأي مَلَكة رغبةٍ عليا**.

حاشية I

لا يسعنا إلا أن نتعجَّب من أنَّ رجالاً، هم في ما تبقى ثاقبوا الفكر، يعتقدون أن باستطاعتهم العثور على فرقٍ بين **مَلَكة الرغبة الدنيا** والعليا في أن **التصوُّرات** المرتبطة بالشعور باللذة لها مصدرها

في الحواس أو في **الفهم**، لأنه، حينما يسأل أحدٌ عن أسباب تعيين [A42] الرغبة ويضعها في نعمةٍ متوقّعةٍ من شيء أو من آخر، عندئذ لا يُهمُّ أبداً من أين يأتي **تصوُّر** هذا الشيء الممتع، بل كم هو **يُمتِع** فحسب، فإذا كان تصوُّرٌ، حتّى ولو كان مقرُّه ومصدره في الفهم، لا يستطيع أن يعيِّن التحكُّم إلا بافتراض شعورٍ باللذَّة في الذات، فإنَّ مردَّ كونه سبباً لتعيين التحكُّم متعلِّقٌ كلياً بطبيعة الحسّ الداخلي، أي إن هذا يمكن أن يتأثَّر بالتصُّور على نحوٍ ممتع. أما تصوُّراتٍ الأشياء فقد تكون من طبائع مختلفة ـ كأن تكون تصورات الفهم، لا بل حتّى تصوُّرات العقل، بمقابل تصورات الحواس ـ إلا أن الشعور باللذَّة الذي به فقط تكون تلك التصورات في حقيقة الأمر السبب المعيِّن للإرادة (النعمة، المتعة المرتقَبَة من الشيء الذي يدفع بالنشاط نحو إنتاجها) هو مع ذلك من النوع الواحد عينه، ليس فقط من حيث يمكن التعرف عليه دائماً تجريبياً فقط، بل أيضاً من حيثُ إنَّه يؤثّر على القوة الحيوية الواحدة عينها التي تظهر في مَلَكة الرغبة والتي من هذا القبيل، لا يمكن أن تختلف بشيءٍ عن أي سببٍ آخر في ما عدا الدرجة. وإلا كيف يمكن أن تقام مقارنة ـ في ما يخص **الحجم** ـ بين سببين من أسباب التعيين، يختلفان جداً من جهة نوعية التصوُّر، فيتمْ تفضيل ذاك الذي يؤثِّر أكثر على مَلَكة الرغبة؟ يستطيع إنسان هو بعينه أن يُرجع كتاباً مفيداً من دون أن يقرأه، وهو على علم بأنه لن يستطيع استعارته مرةً ثانية، كي لا يفوته صيد؛ يستطيع أن يغادر المكان في منتصف خطابٍ جميل، كي لا يتأخَّر عن وجبة طعام؛ يستطيع أن يخرج من جلسة تدور فيها أحاديث ثقافية من عادته أن يقيِّمها عالياً، لكي يجلس إلى طاولة الميسر؛ لا بل يستطيع أن يردَّ فقيراً كان يسرُّ بالإحسان إليه، بحجة أن ليس لديه من نقود إلا ما يلزم لدفع بطاقة الدخول إلى مسرحيةٍ هزلية، فإذا قام سبب تعيين إرادته على الشعور بالمتعة أو عدم المتعة التي يتوقعها

من سبب ما، فسيَّان عنده نوع التصوُّر الذي سوف يؤثر فيه. والشيء الوحيد الذي يعينه لكي يقرِّر خياره هو مدى شدّة وطول ويُسر الحصول على هذه النعمة وكثرة تكرارها. ومَثَلُه في هذا كمثل رجلٍ [A43] يريد مالاً يصرفه، فسيَّان عنده أن يكون المعدن الذي فيه الذهب الذي استخرج من جبلٍ أو صُوِّل من رمالٍ، طالما أنه مقبولٌ بنفس القيمة في كلِّ مكان، وهكذا لن يسأل أحدٌ، لا يعنيه شيء سوى طيّبات الحياة، عما إذا كانت التصوَّرات عائدة إلى الفهم أو إلى الحواس، بل يسأل فقط عن **كمِّية** وعِظَم **المتع** التي ستوفرها له لأطول مدَّةٍ من الزمن. إن أولئك الذين يروق لهم أن يُنكروا على العقل المحض القدرةَ على تعيين الإرادة من دون أن يُفترض أي شعور، هم وحدهم القادرون على الانحراف بعيداً عن إعلانهم الخاص بهم إلى درجة أنهم ذهبوا يقولون لاحقاً، إن ما سَبَقَ وأرجعوه هم بأنفسهم إلى مبدإٍ واحد، هو غير متجانسٍ كلياً. هكذا يصدف، مثلاً، أننا يمكن أن نلقى متعةً في مجرَّد **استخدام قوانا**، في وعينا بالجَلَد للتغلُّب على العوائق الواقفة بوجه تصميمنا على تنمية مواهبنا الروحية، إلى آخره، فنحن نسمِّي هذا كلّه بحقٍ مباهج واستمتاعات أكثر رفعةً لأنها طوع قدرتنا أكثر من غيرها ولأنها لا تُستهلك، بل بالعكس هي تقوِّي الشعور للمزيد من الاستمتاع بها أكثر فأكثر، وهي إذ تفرحنا، تنمِّي في الوقت نفسه مواهبنا. أمَّا أن نسلِّم لهذا السبب بأنها نوع آخر من أنواع تعيين الإرادة بغير الحس وحده، حتّى لو كانت تفترض مسبقاً لأجل إمكانية تلك المتعة شعوراً به راسياً فينا كشرط أول لهذا الرضا، ففي هذه الحال يكون شأنهم كشأن أناسٍ جهلة يروق لهم أن يخبطوا خبط عشواء في الميتافيزيقا، فيذهبون إلى التفكير بالمادة على درجة من الدقة، ومن غلوٌ في الدقة، بحيث يصابون هم أنفسهم بدَوَران معها، ومن ثمَّ يعتقدون بأنهم، بهذه الطريقة، قد ابتدعوا كائناً **روحياً**، ومع ذلك ممتدّاً.

ونحن [بدورنا] إذا جعلنا ـ **مع أبيقور**[4] ـ الفضيلة تعيِّن الإرادة بواسطة المتعة التي تَعِدُ بها فقط، فلن نستطيع فيما بعد أن نلومه، كونه اعتبر هذه متساوية بالكامل مع تلك الآتية عن طريق أكثر الحواس خشونة؛ لأنه ليس لدينا أيُّ سببٍ يجعلنا نحمِّله جريرة أنه عزا التصوُّرات التي قد يُثار بها ذلك الشعور فينا إلى الحواسِّ الجسدية دون سواها. وبقدر ما يمكننا حزره، فإن أبيقور قد تعقَّب مصدر العديد منها حتّى في استعمال مَلَكة المعرفة العليا؛ لكن هذا لم يَقِهِ، ولم يكن قادراً على وقايته من أن يعتبر، بالاتفاق مع المبدأ المذكور أعلاه، أن المتعة نفسها التي تمنحنا إياها تلك التصوُّرات العقلية، والتي بها وحدها يمكن أن تكون أسباباً معيَّنة للإرادة، هي بالضبط من النوع نفسه. **إن الاستمرار على استقامة واحدة** [في القول والعمل] هو الواجب الأكبر بالنسبة إلى الفيلسوف، ومع ذلك نادراً ما نجده. وتقدِّم لنا المدارس اليونانية القديمة أمثلةً عنه أكثر مما نجده في عصرنا **التلفيقي** الذي يُخْتَلَق فيه نوع من **منظومةٍ ائتلافية** بين مبادئ متناقضة، مليئةٍ بقلَّة النزاهة والتَّفاهة، إذ يقدِّم نفسه لجمهورٍ سعيدٍ بمعرفة القليل من كلّ شيء، وهو في المحصِّلة لا يعرف شيئاً، بحيث يُجيد كلَّ ما يُعهد إليه. إن مبدأ السعادة الشخصية، مهما استُعمل فيه من فهمٍ وعقل، لن يحتوي مع ذلك على أسباب أخرى لتعيين الإرادة سوى تلك التي تناسب مَلَكة الرغبة **الدنيا**، وعندئذ إمَّا ألا توجد أبداً مَلَكة الرغبة[5] أو يجب أن يكون **العقل المحض** هو

[A44] [A45]

(4) أبيقور (Epicurus) (341 ـ 270 ق. م.): فيلسوف يوناني أسَّس في أثينا مدرسة «الحديقة» بمحاذاة أكاديمية أفلاطون. هو يجعل من الإحساسات أساساً للمعرفة وللأخلاق ومن اللذّة التي تتوفر بهما مبدأ السعادة، ولكن بشرط السيطرة عليها. بقي من آثاره **الرسائل** وبعض الشذرات في الطبيعة.

(5) في طبعة أكاديمية برلين «رغبة عليا».

وحده عملياً، أي قادراً على تعيين الإرادة بمجرَّد صورة قاعدة عملية، من دون افتراض أيِّ شعور، وبالتالي من دون أيِّ تصوُّرِ عن الممتع وغير الممتع بوصه مادةً لمَلكة الرغبة التي هي دائماً شرطٌ تجريبيٌ للمبادئ. حينئذٍ فقط من حيث يعيِّن وحده ومن أجله هو الإرادة (ليس في خدمة الميول)، يكون العقل مَلَكةَ رغبةٍ **عليا** حقيقية، تخضع لها تلك القابلة للتعين مَرَضياً، وحينئذٍ فقط يكون العقل مختلفاً عن هذه حقيقةً، لا بل **نوعياً** بحيثُ إنَّ أقلَّ اختلاطٍ لبواعث هذه الأخيرة سينال من قوَّتها ومنزلتها، تماماً مثلما أن [إقحام] أصغر عنصرٍ تجريبي كشرطٍ في برهان رياضي يحطُّ من كرامته وصرامته ويدمِّره. إن العقل هو الذي يعيِّن الإرادة مباشرةً في قانونٍ أخلاقي، ليس بواسطة شعورٍ باللذَّة أو بالألم يدخل بينهما، ولا حتّى في هذا القانون؛ وأن العقل، كونه عقلاً محضاً، يمكن أن يكون عملياً، فهذا وحده ما يمكِّنه من أن يكون **مشرِّعاً**.

حاشية II

أن يكون سعيداً، هذا هو بالضرورة مطلب كلِّ كائن عاقل ولكن فانٍ، وهو إذاً سببٌ لتعيين مَلَكة الرغبة عنده لا بدَّ منه. ذاك أن رضاه عن وجوده بأكمله ليس وكأنه امتلاك أصيل، وغبطة قد تفترض شعوراً باكتفائه الذاتي المستقلّ، بل هو إشكالٌ فرضته عليه طبيعته المتناهية نفسها بما أن لها حاجاتٍ وهذه الحاجات إنما تتعلَّق بمادة مَلَكة الرغبة عنده، أي بشيءٍ يرجع إلى شعورٍ باللذَّة أو بالألم، هو في أساسه ذاتيٌّ، يتحدَّد به ما يحتاج إليه كي يكون راضياً عن وضعه. ولكن ولهذا السبب بالذات، [أي] لأن هذا السبب المادي لا يمكن أن يُعْرَفَ من قِبَل الذات إلا تجريبياً، فإنه من المُحال النظر إلى هذا الفرض على أنه قانون، لأن القانون، كونَه موضوعياً، لا بدَّ من أن يحتوي، في كلّ الأحوال وبالنسبة إلى جميع الكائنات

[A46] العاقلة، على **المبدأ ذاته المعيِّن للإرادة.** لأنه، على الرغم من أن مفهوم السعادة يقع في أساس علاقة **الأشياء** بمَلَكة الحكم **أينما كان،** إلا أنه يبقى العنوان الشامل للأسباب الذاتية ولا يُحدِّد أي شيء تحديداً نوعياً، مع أنه هو وحده المهمُّ في هذا الفرض العملي والذي من دون تعيينه لن يكون حلُّه ممكناً بأي شكل من الأشكال. وهذا يعني أن ما يجب أن يضع كلُّ واحدٍ سعادته فيه، إنما يعود إلى الشعور باللذَّة أو بالألم الخاص به، لا بل حتّى في الذات الواحدة بعينها، إلى اختلاف الحاجات بحسب تغيُّرات هذا الشعور؛ وإن قانوناً **ضرورياً ذاتياً** (كقانون الطبيعة)، مع أنه **موضوعياً** مبدأٌ عمليٌّ عارضٌ جداً قد يكون، ويجب أن يكون مختلفاً جداً من ذاتٍ إلى أخرى، وهو بالتالي لا يمكن أبداً أن يصلُح لأن يكون قانوناً لأنه في الرغبة بالسعادة ليست صورة التطابق مع القانون هي التي تُحتَسَب، بل ببساطةِ المادة، أي هل عليَّ أن أتوقع متعةً من جرَّاء اتباع القانون وما هو مقدارها. نعم، إن مبادئ حبِّ الذات يمكن أن تحتوي بالفعل على قواعد عامة للمهارة (للعثور على وسائل [لتحقيق] النيات)، لكنها لا تكون في هذه الحالة سوى مبادئ نظرية(*) (على [A47] سبيل المثال: إن من يرغب في أن يأكل خبزاً، عليه أن يبني طاحونة)، لكن الأوامر المؤسَّسة عليها لا يمكن أبداً أن تكون شاملةً، كونَ سبب تعيين مَلَكة الحكم مؤسساً على الشعور باللذَّة أو بالألم، وهو شعورٌ لا يمكن البتَّة أن يُعتبر موجَّهاً على العموم نحو الموضوعات نفسها.

(*) إن القضايا التي تُدعى في الرياضيات أو الفيزياء **عملية** يجب أن تسمى في الحقيقية **تقنية،** لأن هذه العلوم ليست معنيةً على الإطلاق بتعيين الإرادة؛ فهي تُظهر فقط التنوُّع في إمكانية العمل الذي يكفي لإنتاج نتيجة معيَّنة، فهي إذاً نظرية مثل كلّ القضايا التي تقول بربط السبب بنتيجةٍ. فمن يحبُّ الأخيرة، يجب عليه أيضاً أن يقبل بالسبب.

ولكن لنفرض أن كائناتٍ عاقلةً فانية كانت متفقةً بإحكام حول ما يجب أن تأخذه موضوعات لمشاعرها باللذة أو بالألم، حتّى في ما يخصُّ الوسائل التي عليها أن تستخدمها للحصول على الأولين وتجنّب الآخرين؛ فحتى عندئذٍ لن تستطيع بأي وسيلة أن تدَّعي بأن مبدأ **حبّ الذات** هو **مبدأ عملي**؛ لأن هذا الإجماع نفسه سوف يبقى عارضاً فقط. وسوف يبقى سبب التعيين دائماً صالحاً ذاتياً فقط وتجريبياً بحتاً ولن تكون له تلك الضرورة التي يُفكَّر فيها في كلِّ قانون، أعني ضرورةً موضوعيةً عن مبادئ قبْلية؛ عندئذ علينا أن نسلِّم بأن هذه الضرورة ليست عملية، بل هي مجرَّد ضرورة طبيعية، أي إن الفعل يكون مفروضاً علينا بواسطة ميولنا بشكلٍ لا مفرَّ منه، مثل التثاؤب، حينما نرى آخرين يتثاءبون. وسيكون إذَّاك القول بعدم وجود أي قوانين عملية، بل بوجود **نصائح** لخدمة شهواتنا، أفضل من أن تُرفع مبادئ ذاتيةٌ بحتة إلى مرتبة قوانين عملية لها كلُّ الضرورة الموضوعية، لا الذاتية فحسب، والتي يجب أن تكون معروفة قبْلياً بواسطة العقل لا التجربة (مهما كان مستوى الشمولية التجريبية التي قد تصل هذه إليها). وحتّى قواعد الظواهر المتطابقة تسمَّى قوانين طبيعية (مثلاً القواعد الميكانيكية) فقط حينما تُعرف بالفعل قبْلياً أو
[A48] (كما هي الحال بالنسبة إلى القوانين الكيميائية) حينما يُعتقد بأنها سوف تُعرف قبْلياً لأسبابٍ موضوعية إذا ما قيض لفهمنا أن يلج أكثر إلى الأعماق. أما في حال مبادئ عملية ذاتية بحتة، فسيكون بِكُلِّ وضوح شرطٌ، هو أنه يجب ألا تكون لها في أساسها شروط موضوعية بل ذاتية للتحكُّم، وبالتالي يجب أن يتمَّ تمثُّلها دائماً كونها مسلّمات فقط وليس كونها قوانين عملية أبداً. تبدو هذه الملاحظة الأخيرة من أول وهلة وكأنها مجرَّد تماحك بالألفاظ، لكنها تحديد(6)

(6) في طبعة أكاديمية برلين allein sie ist إلا أنها هي بالتحديد.

مصطلحات هو أهمُّ فرقٍ يمكن أن يؤخذ في الاعتبار في الأبحاث العملية.

4 §

قضية III

لو كان على كائنٍ عاقل أن يفكِّر بمسلَّماته على أنها قوانين عملية شاملة، لما استطاع أن يفكِّر فيها إلا كونها مبادئ تحتوي، ليس بمادتها وإنما بصورتها، على المبدأ المعيِّن للإرادة.

إن مادة مبدأ عملي هي موضوع الإرادة. وهذا إما أن يكون السبب المعيِّن للإرادة، أو لا يكون، فإذا كان سبب تعيينها، عندئذ تكون قاعدة الإرادة خاضعةً لشرطٍ تجريبي (للعلاقة بين التصوُّر المعيِّن والشعور باللذَّة والألم)، فهي بالتالي ليست قانوناً عملياً. والآن، كلُّ ما يبقى من قانونٍ إذا نُزِع عنه كلّ ما هو مادي، أي كلّ [A49] موضوعٍ للإرادة (بوصفه سبب تعيينها)، ليس سوى **صورة** فحسب مشرِّعةٍ بعامة. إذاً، إما أن كائناً عاقلاً لا يستطيع أن يفكِّر في مبادئه العملية الذاتية **الخاصة به**، أي مسلَّماته، أنها في الوقت نفسه قوانين شاملة، أو أنه يجب عليه أن يُقرَّ بأن مجرَّد صورتها التي بها هي تكون صالحةً لتشريع قانونٍ شامل هي وحدها [كافية] من عندها لتجعلها قوانين عملية.

حاشية

بإمكان العقل الأكثر انتشاراً [بين البشر] أن يميِّز من دون تلقِّي توجيهٍ، الصورة التي تجعل المسلَّمةَ صالحةً لتشريع شامل عن تلك التي لا تصلُح، فهبْ مثلاً أنّني جعلت لي مسلَّمةً أن أُنمِّي ثروتي بِكُلّ الوسائل المضمونة. والآن بين يديَّ **وديعة** تُوفِّي صاحبها ولم

يترك قيداً فيها. هذه طبعاً حالةٌ لمسلَّمتي. الآن أريد فقط أن أعرف: هل يمكن أن تصلُح تلك المسلَّمة لأن تكون أيضاً قانوناً شاملاً، ويكون علي حينئذٍ أن أطبِّقها على الحالة التي أمامي وأسأل هل بالإمكان أن تأخذ فعلاً صورة قانون، وهل أستطيع بالتالي أن أعطي في الوقت نفسه عبر مسلَّمتي قانوناً كهذا: يحقُّ لِكُلّ إنسان أن يُنكر وديعةً ليس بوسع أحدٍ أن يُثبِتَ إيداعها. هنا أُدرك على الفور أن مبدأً كهذا، بوصفه قانوناً، سوف يُلغي هو نفسه بنفسه لأن النتيجة عنه سوف تكون القضاء على وجود كلّ وديعة. إن قانوناً عملياً، أعرف عنه أنه كذلك، يجب أن يُثبِتَ جدارته لإعطاء قانون شامل؛ أمامنا هنا قضيةٌ متطابقة وبالتالي واضحة لذاتها، فإن قلتُ الآن إن إرادتي [A50] تخضع لـ **قانونٍ** عملي، فلن أستطيع أن أُورد ميلي (مثلاً، في هذه الحالة، طمعي) كمبدأ معيِّن لإرادتي جدير بأن يكون قانوناً عملياً شاملاً؛ لأن هذا [الميل] بعيدٌ جداً عن أن يكون صالحاً لإعطاء تشريع شامل، بل إنّه بالأحرى يدمِّر نفسه بنفسه، إذا ما أَخَذَ صورة قانونٍ شامل.

ولهذا السبب، فإنه من المستغرب أن رجالاً أذكياء قد وصل بهم الأمر إلى التفكير بالرغبة في السعادة على أنها **قانون عملي** شامل، على أساس أن الرغبة، وهكذا أيضاً **المسلَّمة** التي بها يجعل كلُّ امرئ هذه الرغبة المبدأ المعيّن لإرادته، هي شاملة، لأن قانوناً شاملاً للطبيعة، بينما يجعل في غير هذا المكان، كلَّ شيء منسجماً، إلا أنه سيُنتج هنا، إذا أراد أحدٌ أن يعطي للمسلَّمة شمولية قانون، أقصى نقيض للانسجام، أسوأ خلافٍ وأيضاً الإلغاء التامّ للمسلَّمة نفسها وللغرض منها. ذاك أن إرادة الجميع لن يكون لها عندئذ الموضوع نفسه بل سيكون لِكُلّ واحدٍ موضوعه الخاص (رفاهيته الخاصة) الذي قد يتَّفق عن طريق الصدفة مع أهداف الآخرين الذين يتابعون مثله أهدافهم الخاصة، وإنما البعيدة عن أن تكون كافيةً

لقانون، لأن الاستثناءات التي قد يُجاز العمل بها بين الحين والحين لا حدَّ لها ولا يمكن بأيِّ حالٍ أن يتمَّ احتواؤها بطريقة محدَّدة داخل قاعدة شاملة. وسوف ينتج بهذه الطريقة انسجام شبيه بذاك الذي تصفه قصيدة ساخرة حول التوافق النفسي بين زوجين بلغ زواجهما حدَّ الدَّمار: «**يا لَهُ من انسجام رائع ما يُريده هو، تريده هي أيضاً**»...إلخ، أو كما يُمكن [قوله] عن تعهُّد الملك فرانسوا الأول»[7] للإمبراطور كارل الخامس[8]: «ما يريده أخي كارل (أي مدينة ميلانو)، أُريده أنا أيضاً». إن الأسباب التجريبية المعيِّنة لا تصلُح لأي تشريع خارجي شامل، لكنها لا تصلُح أيضاً لتشريع داخلي؛ لأن كلّ شخص يضع في أساس ميله موضوعاً خاصاً به، [A51] في حين يضع شخص آخر موضوعه هو، وحتّى في إطار كلّ موضوع نجد تارةً أن لتأثير هذا أولوية وتارةً لتأثير ذاك [الميل]. أما أن نعثر على قانونٍ يحكمها كلها، تحت هذا الشرط، أي بإقامة توافق من كلّ الجوانب، فهذا من ضروب المستحيل.

5 §

مسألة I

لنفرض أن مجرّد صورةٍ مشرّعةٍ للمسلَّمات هي وحده المبدأ

(7) هو ملك فرنسا (1494 - 1547): تولىَّ الحكم من 1515 حتى وفاته. وكان خصماً للإمبراطور كارل الخامس ملك إسبانيا ومنافساً له على لقب الإمبراطور، ثمَّ عَدل عن أطماعه في إيطاليا ليدخل في حروب مع الأسرة النمساوية الحاكمة.

(8) هو إمبراطور جرماني (1500 - 1558): كان من 1519 حتى 1556 ملك إسبانيا وصقلّية وحكم بلاداً ومقاطعات كثيرة في أوروبا ومستعمرات في أميركا. انتخب سنة 1519 على رأس «الإمبراطورية المقدسة». كان خصماً لفرانسوا الأول ملك فرنسا وانتصر عليه في عدَّة معارك.

الكافي لتعيين إرادة: [علينا عندئذ] أن نتبيَّن طبيعة تلك الإرادة غير القابلة للتعيين إلا بها.

بما أنه لا يمكن تمثُّل مجرَّد صورة القانون إلا بالعقل، ومن هنا هي ليست موضوعاً للحواس ولا تنتمي بالتالي إلى الظواهر، فإن تمثُّل هذه الصورة كمبدأ تعيينٍ للإرادة يتميَّز عن كافة أسباب التعيين التي للمعطيات في الطبيعة وفقاً لقانون السببيَّة، لأنه في حالتها [المعطيات] يجب أن تكون الأسباب المعيِّنة نفسها ظواهر. ولكن أيضاً إذا لم يوجد مبدأ معيِّنٌ للإرادة يمكن أن يُتَّخذ كقانون لها سوى تلك الصورة المشرِّعة بعامةٍ، فإنه يجب أن يتمَّ التفكير في إرادة كهذه على أنها مستقلَّة بكلِّيتها عن القانون الطبيعي للظواهر في
[A52] علاقاتها الواحدة بالأخرى، أي قانون السببيَّة، إلا أن استقلالاً كهذا يسمَّى **حرية** بأدق معنى، أي بالمعنى الترنسندنتالي. إذاً، إن إرادةً يمكن أن يُتَّخذ مجرَّدُ الصورة المشرِّعة بعامةٍ لمسلَّمةٍ وحدَه قانوناً لها، هي إرادةٌ حرة.

6 §

مسألة II

لنفرض أن إرادةً حرَّةٌ: [علينا] أن نجد القانون الذي هو وحده كفؤٌ لأن يعيِّنها بحكم الضرورة.

بما أن مادة القانون العملي، أعني، موضوعاً للمسلَّمة، لا يمكن أبداً أن يكون معطى إلا تجريبياً، في حين أن إرادةً حرة، بوصفها مستقلةً عن شروط تجريبية (أي منتميةٍ إلى العالم الحسي)، يجب أن تكون مع ذلك قابلةً للتعيين، فمن هنا لا بدَّ من أن تجد إرادةٌ حرةٌ مبدأً معيِّناً في قانون، ولكن بشكلٍ مستقلٍ عن مادة

القانون. لكن القانون لا يتضمن ما عدا المادة التي فيه نفسه شيئاً آخر سوى الصورة المشرِّعة. إذاً، الصورة المشرِّعة من حيث هي متضمَّنةٌ في المسلَّمة، هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكوِّن مبدأً معيِّناً للإرادة.

حاشية

إذاً الحرية والقانون العملي غير المشروط يستلزمان كلٌّ منهما الآخر. والآن، لست أسأل هنا: هل هما أيضاً بالفعل متمايزان، أم الأرجح هو أن يكون قانونٌ غير مشروطٍ مجرَّد وعي عقلٍ محض عملي بذاته، لكنه يتماهى هنا كلياً مع المفهوم الإيجابي للحرية؛ أمَّا ما أسال عنه فهو: ممَّا **تبدأ معرفتنا** بما هو عمليٌّ ـ غير مشروط، هل من الحرية، أم من القانون العملي. إنني لا أستطيع أن أبدأ من الحرية كوننا غير قادرين لا على أن نعيها مباشرة، إذ إن المفهوم الأول عنها سلبي، ولا أن نستدلَّ على وجودها من التجربة، لأن التجربة لا تجعلنا نعرف إلا قانون الظواهر وبالتالي آلية الطبيعة، وهذا بالضبط هو نقيض الحرية. إذاً **القانون الأخلاقي** هو ما نعيه مباشرةً (حالما نرسم نحن لأنفسنا مسلَّمات للإرادة) والذي يقدِّم نفسه لنا **أولاً**، ثمَّ من حيثُ إنَّ العقل يقدِّمه مبدأً للتعيين، لا تَرجَح عليه أي شروط حسية بل هو حقاً مبدأ تعيين مستقلٍ عنها استقلالاً تاماً، يقودنا مباشرةً إلى مفهوم الحرية. ولكن كيف يكون الوعي بذلك القانون الأخلاقي أيضاً ممكناً؟ إننا نستطيع أن نصبح واعين بالقوانين المحضة العملية مثلما أننا واعون بالمبادئ المحضة النظرية، بأن نعير كل الانتباه للضرورة التي يفرضها بها العقل علينا، وبأن ننحِّي جانباً كلّ الشروط التجريبية التي توجهنا إليها [هذه الضرورة]. إن مفهوم إرادةٍ محض ينجُم من الأولى [القوانين المحضة العملية] كما ينجُم الوعي بفهم محض من الأخيرة [المبادئ المحضة النظرية]. أما أن يكون هذا هو التعاقب [A53]

الحقيقي لمفاهيمنا، وأن تكون الأخلاقية هي التي تكشف لنا أولاً عن مفهوم الحرية، ومن هنا أن **العقل العملي** هو الذي يُقيم أولاً بوجه [العقل] التأملي، مع هذا المفهوم، المشكلة الأكثر استعصاءً على الحلّ، بحيث يضعه في أشدِّ الحرج، وهذا ما يتجلّى بوضوح من الاعتبار التالي: إنّه لمّا كان من غير الممكن تفسير أي شيءٍ في الظواهر بواسطة مفهوم الحرية، [و لمّا كان] يجب أن تشكِّل آلية الطبيعة هناك المرشد الوحيد دائماً، بالإضافة إلى أنه حينما يريد العقل المحض الارتقاء إلى اللامشروط في سلسلة العِلل، فإنه يُفسح المجال
لنقيضة العقل المحض بأن تورّطه في أمورٍ لا تُفهم، سواء من هذه [A54]
الجهة أو من تلك، في حين تبقى للأخرى (للآلية) قيمةٌ على الأقلّ في تفسير الظواهر، فإنه ما كان لأحدٍ أن يتجاسر ويُدخل الحرية إلى العلم لو أن القانون الأخلاقي، ومعه العقل العملي، لم يتدخّلا ولم يفرضا علينا هذا المفهوم. بيد أن التجربة تؤيّد هي أيضاً هذا النظام للمفاهيم فينا. لنفرض أن أحداً، وهو يتحدث عن ميله الشهواني، ادَّعى بأنه يستحيل كلّ الاستحالة أن يقاومه حينما يمثل أمامه الشيء المرغوب فيه وتحضر الفرصة المؤاتية؛ [فإذا سُئل]، هل لو نُصبت أمام البيت الذي يجد فيه تلك الفرصة مشنقةٌ لكي يعلّق فيها حالما يشبع شهوته، أفلن يتغلّب حينئذٍ على ميله. باستطاعتنا ألا ننتظر طويلاً لنتلقّى منه الجواب. ولكن فلنسأله: هل لو أَمَره أميرُه مهدِّداً إياه بعقوبة الموت عينه حالاً، أن يشهد شهادة زورٍ بحقِّ رجلٍ مستقيم يرغب [الأمير] بالقضاء عليه بحجج مفتَعَلة، هل سيعتبر أنه يستطيع التغلُّب على حبِّه للحياة، أياً كان هذا الحبُّ كبيراً. ربما لن يجسر على التأكيد بأنه سوف يفعل أو لا يفعل ذلك، لكنه سوف يسلِّم من دون تردُّد بأن الأمر ممكن عنده، فهو إذاً يحكم بأنه يستطيع أن يفعل شيئاً لأنه يعي بأنه ينبغي أن يُقدم عليه، ويعرف الحرية في ذاته التي، لولا القانون الأخلاقي، لكانت بقيت مجهولة لديه.

§ 7

القانون الأساسي للعقل المحض العملي

هكذا افعلْ بحيث يمكن لمسلَّمة إرادتك أن تَصُحَّ دائماً وفي الوقت نفسه مبدأ تشريعٍ عام.

حاشية

[A55]

إن للهندسة المحض مصادرات، هي بمثابة قضايا تطبيقية، لكنها لا تحتوي على أكثر من الافتراض أن المرء **يستطيع** أن يفعل شيئاً، في حال فُرِضَ عليه، وعندئذ **يجب** أن يقوم به، وهذه هي القضايا الوحيدة في الهندسة المحض المعنيَّة [بشيءٍ] موجود. إنّها إذاً قواعد تطبيقية تحت شرطٍ إشكالي للإرادة. لكن القاعدة تقول هنا: يجب على المرء بشكل مطلق أن يتصرَّف بطريقةٍ معيَّنة، فإذاً القاعدة العملية غير مشروطة، ومن هنا يتمُّ تمثُّلها قبْلياً كقضيةٍ عملية قطعياً تُعَيَّنُ بها الإرادة موضوعياً بشكل مطلق ومباشر (بواسطة القاعدة العملية ذاتها التي هي هنا إذاً قانون). لأن العقل المحض، **العمليَّ في حدِّ ذاته**، هو هنا مشرِّعٌ بشكل مباشر. ويتمُّ التفكير بالإرادة بوصفها مستقلَّةً عن الشروط التجريبية، وبالتالي كإرادة محض، على أنها معيَّنة **بصورة القانون فحسب**، ويُنظر إلى هذا المبدأ المعيِّن بوصفه الشروط الأعلى لكلِّ المسلَّمات. إن الأمر غريبٌ ولا مثيل له في كلّ ما تبقَّى من معرفتنا العملية. لأن الفكرة القَبْلية عن تشريعٍ عامٍّ ممكن، وهي أيضاً [فكرةٌ] إشكاليةٌ فحسب، تأتي مفروضةً بشكلٍ مطلقٍ كقانون من دون أن تقترض شيئاً من التجربة أو من أي إرادة خارجية. ولكنه أيضاً ليس وصيةً يؤمر بأن يتمَّ بموجبها فعلٌ تصبح النتيجة المرغوب فيها ممكنةً (لأنه عندئذ تكون القاعدة مشروطةً دائماً طبيعياً)، بل قاعدة تعيِّن الإرادة قبْلياً فقط في ما يخصُّ صورة

مسلَّماتها؛ وهنا ليس على الأقلّ محالاً أن نفكِّر في قانونٍ يأتي بخدمة فقط لصالح الصورة **الذاتية** للمبادئ كمبدأٍ معيّنٍ بواسطة الصورة **الموضوعية** لقانون بوجهٍ عام. إننا نستطيع أن نسمِّي الوعي [A56] بهذا القانون الأساسي واقعة العقل لأنه لا يمكن أن نحصل عليه بمماحكاتٍ عقلية حول معطيات للعقل سابقة، مثل الوعي بالحرية (لأن هذا ليس معطى لنا من قبل)، وإنما لأنه يفرض نفسه علينا من ذاته كونه قضية تركيبية قبْلياً، ليست مؤسَّسة لا على عيان محض ولا تجريبي، مع العلم بأنها قد تكون تحليلية لو تمَّ افتراض حرية الإرادة مسبقاً؛ ولكن من أجل تحقيق ذلك، كمفهوم إيجابي، سوف يكون لا بدَّ من عيانٍ عقلي، لا يجوز، بِكُلّ تأكيد، إقراره هنا، ومع ذلك علينا، لكي نتجنب سوء تفسيرٍ في اعتبار هذا القانون **كونه معطى**، أن نلاحظ جيداً أنه ليس واقعةً تجريبية، بل هو واقعة العقل المحض الوحيدة التي يعلن بها نفسه مشرِّعاً أصيلاً هكذا أُريده وهكذا آمر به[9] (Sic volo, sic jubeo).

لازمة

العقل المحض هو وحده عمليٌّ من تلقاء نفسه ويُعطي (الإنسان) قانوناً عاماً، نسمِّيه **القانون الأخلاقي**.

حاشية

إن الواقعة المذكورة سابقاً لا تُنكر. ويكفي أن نقوم بتحليل الحكم الذي يُطلقه البشر على مشروعيَّة أفعالهم لنجد، مهما كان ما يقوله الميل بمقابل ذلك، أن عقلهم غير القابل للإفساد والمُكْرَه من

---

(9) جملة للشاعر اللاتيني جوفيناليس (Juvenalis) (60 ـ 130 ب. م.). وردت في هجائياته: *Satires*, VII: 223.

نفسه، إنما يتمسّك دائماً بمسلّمة الإرادة في فعلٍ ما بموجب الإرادة المحض، أي هي في ذاتها، على أنها عمليّةٌ قبْلياً. لكن مبدأ الأخلاقية هذا، نظراً لكلية التشريع بالذات التي تجعله المبدأ الصوري الأعلى للإرادة، بغضّ النظر عن كلّ التباينات الذاتية، هو [A57] الذي يُعلن العقل عنه أنه في نفس الوقت قانونٌ لكلّ الكائنات العاقلة بوصفها تملك إرادةً بعامةٍ، أي قدرةً على تعيين عليّتها بواسطة تمثُّلٍ لقواعد، ومن هنا من حيث هي قادرةٌ على [القيام] بالأفعال وفقاً لمبادئ، وبالتالي وفقاً لمبادئ عملية قبْلياً أيضاً (لأنها هذه هي الوحيدة التي لها تلك الضرورة التي يتطلّبها العقل للمبدأ). ومن هنا [نرى] أنه ليس مقصوراً على البشر وحدهم، وإنما ينطبق على كلّ الكائنات الفانية التي لها عقلٌ وإرادة، ويشمل حتّى الكائن اللامتناهي بوصفه العقل الأسمى. ولكن في الحالة الأولى، يأخذ القانون صيغة أمرٍ لأنه، في ما يخصها ككائنات عاقلة، نستطيع أن نفترض مسبقاً إرادةً **محضاً**، ولكن كونها كائناتٍ عرضةً للتأثر بحاجات ودوافع حسية، ليست إرادةً **مقدَّسةً**، أي كونها إرادة تكون غير قادرةٍ على [تقبُّل] مسلّماتٍ تناقض القانون الأخلاقي. إذاً، القانون الأخلاقي بالنسبة إليهم [إلى الكائنات العاقلة] هو أمرٌ يأمر قطعياً، لأن القانون غير مشروط؛ والعلاقة به إرادة كهذه وهذا القانون هي **التبعية** تحت اسم الإلزام الذي يعني **إكراهاً**، ولو أنه بالعقل وبقانون(10) [هو القانون الأخلاقي] موضوعي فقط، على [القيام] بفعلٍ يسمّى **واجباً**، لأن تحكُّماً [Willkür] متأثّراً مَرَضياً (مع أنه ليس معيَّناً بذلك وبالتالي هو أيضاً حرٌ دائماً) يأتي معه برغبةٍ ناجمةٍ عن أسباب **ذاتية**، ومن هنا

---

(10) تُرجع طبعة أكاديمية برلين «بقانون» إلى «العقل» وذلك بوضع deren بدلاً عن dessen وهذا الأخير هو الوارد في الطبعة A المتبعة هنا.

أيضاً كثيراً ما تكون مناقضةً للسبب المعيِّن الموضوعي المحض، وهي لهذا السبب تحتاج إلى مقاومةٍ من العقل العملي، قد تسمَّى، بوصفها إكراهاً أخلاقياً، قمعاً داخلياً، لكنه عقلي. وفي الذكاء الذي [A58] يكفي نفسَه بنفسه إلى أقصى حدٍّ يتمُّ تمثُّل التحكُّم بحقٍ على أنه عاجزٌ عن [الأخذ] بأي مسلَّمة، لا يمكنها أن تكون في الوقت نفسه موضوعياً قانوناً ومفهوماً لـ **القداسة** الذي بهذا الاعتبار ينتمي إليه، يضعها [أي المسلَّمة]، نعم، ليس فوق كلِّ القوانين العملية، وإنما بالأحرى فوق كلّ القوانين الحصريّة فعلاً، وبالتالي فوق الإلزام والواجب. إلا أن قداسة الإرادة هذه، هي فكرةٌ عملية يجب بالضرورة أن تخدم **كونها نموذجاً أولاً**، وهي الوحيدة التي يحقُّ لجميع الكائنات العاقلة الفانية أن تقترب منها فقط اقتراباً لا نهاية له والتي يضعها القانون الأخلاقي المحض أمام أعينهم باستمرار وبحق، ولهذا السبب يسمَّى هو نفسه مقدَّساً؛ والتأكُّد من التقدُّم إلى ما لا نهاية له في مسلَّماته كما وثباتها في العزم الذي لا يلين على أن تتقدم دائماً، أي بكلام آخر الفضيلة، هذه التي هي أعلى ما يستطيع العقل العملي أن ينتجه؛ والتي، بدورها، لا تستطيع هي نفسها أبداً أن تكون كاملةً، أقلّه بصفتها قدرةً مكتسبةً طبيعياً، لأن الضمانة في حالةٍ مثل هذه لا يمكن أبداً أن تصبح يقيناً قاطعاً، ولأنها، كونها إقناعاً، شديدة الخطورة.

8 §

قضية IV

الاستقلال الذاتي للإرادة هو المبدأ الوحيد لكلِّ القوانين الأخلاقية وللواجبات المطابقة لها؛ وكل **تنافر** [Heteronomie] التحكُّم من جهة أخرى ليس فقط لا يؤسِّس أيَّ إلزامٍ على الإطلاق،

بل هو أكثر من ذلك مضادٌ لمبدأ الإلزام ولأخلاقية الإرادة. وهذا يعني أن المبدأ الوحيد للأخلاقية يقوم في الاستقلال عن كلّ مادةٍ (أي عن موضوعٍ مرغوبٍ فيه) وفي الوقت نفسه، مع ذلك، في تعيين التحكُّم بمجرَّد صورة تشريع قانونٍ كلِّي يجب أن تكون المسلَّمة قادرةً عليه. ولكن مع ذلك، إن ذلك **الاستقلال** هو الحريَّة [A59] بالمعنى **السلبي**، في حين أن هذا **التشريع الخاصَّ** بالعقل المحض، ومن حيث هو كذلك هو عمليٌّ، هو الحريَّة بالمعنى **الإيجابي**، **فـ**القانون الأخلاقي إذاً لا يعبِّر عن شيء آخر سوى **الاستقلال الذاتي** للعقل المحض العمليّ، أي الحريَّة، وهذه نفسها هي الشرط الصوري لكلِّ المسلَّمات، شرط يمكنها بموجبه وحده أن تكون متوافقةً مع القانون الأخلاقي الأعلى. من هنا، إذا دخلت مادةٌ فعلَ الإرادة، وهي لا يمكن أن تكون سوى موضوع رغبةٍ مرتبطٍ بالقانون، في القانون العمليّ كونها **شرطاً لإمكانيته هو نفسه**، فسوف ينتج عن ذلك تنافر التحكُّم، أي تبعيةٌ للقانون الطبيعي، إما بدافعٍ ما أو بميلٍ نحوه، وحينئذٍ لا تكون الإرادة هي التي تعطي لنفسها القانون، بل [تعطي] فقط الوصية باتباعٍ عقلاني لقوانين مَرَضية؛ إلا أن مسلَّمةً على هذا الشكل، لا يمكنها البتَّة أن تتضمَّن في داخلها الصورة المشرِّعة تشريعاً كليَّاً، وهي ليس فقط أنها لا تؤسِّس أيَّ التزام، بل إنها هي نفسها تناقض مبدأ عقلٍ عملي **محض**، ومن هنا القصدَ الأخلاقي أيضاً، حتّى وإن اتفقَ أن كانَ الفعل الناجم عنها متوافقاً مع القانون.

حاشية I

[A60] إن توصيةً عمليةً تحمل معها شرطاً مادياً (ومن ثمَّ تجريبياً) يجب إذاً ألا تُعتبر في أيِّ حالٍ من الأحوال قانوناً أخلاقياً. هذا لأن قانون الإرادة المحض التي هي حرَّةٌ، يضع الإرادة في حيِّزٍ يختلف

كلَّ الاختلاف عن الحيِّز التجريبي ولأن الضرورة التي يعبِّر عنها، بما أنه يجب ألا تكون ضرورةً طبيعية، لا يمكن أن تقوم إلا ضمن الشروط الشكلية لإمكانية قانونٍ بوجه عام، فكُلّ مادة القواعد العملية تقوم دائماً على شروط ذاتيَّة لا توفِّر لها شموليةً للكائنات العاقلة ما عدا [تلك] المشروطة (في حال **رغبتُ** في هذا [الشيء] أو ذاك، وهذا ما يجب عليَّ أن أقوم به لكي أجعله حقيقياً)، وهي تدور بمجملها حول مبدأ **السعادة الشخصية**. والآن، إن ما لا يمكن إنكاره بالفعل هو أن كلّ فعلٍ إرادي لا بدَّ من أن يكون له أيضاً موضوع، ومن ثمَّ مادة؛ إلا أن هذه [المادة] ليست هي لهذا السبب بالضبط السببَ المعيِّن للمسلَّمة وشرطَها؛ لأنها، لو كانت كذلك، لَما كان من الممكن عرضها بصورةٍ مشرِّعة لقانون كلي، بما أن توقُّع وجود الموضوع سوف يكون حينئذٍ هو السبب المعيِّن للتحكُّم، وسوف يترتّب على ذلك حتماً أن يوضع في أساس فعل الإرادة تعلُّق مَلَكَة الرغبة بوجود شيء ما، الأمر الذي لا يمكن البحث عنه إلا في الشروط التجريبية؛ ولهذا السبب أن يعطي على الاطلاق أساساً لقاعدةٍ ضرورية وكلية. وهكذا، يمكن أن تكون سعادة كائنات أخرى، موضوعَ إرادة كائن عاقل. أما إذا كانت سبب تعيين المسلَّمة، فعندئذ يجب أن نفترض أننا سنجد في سعادة آخرين ليس متعة طبيعية فحسب، بل أيضاً حاجةً كتلك التي يجلبها معه الشعور التعاطفي عند البشر. غير إنّني لا أستطيع افتراض وجود هذه الحاجة
[A61] لدى كلّ كائن عاقل (وليس عند الله على وجه الإطلاق). هكذا يمكن بالتأكيد لمادة المسلَّمة أن تبقى، ولكن يجب عليها أن لا تكون شرطاً لها، وإلا لن تكون هذه [المسلَّمة] صالحةً لتكون قانوناً. إذاً يجب أن تكون مجرَّدَ صورة قانون يَحُدُّ المادة، ويكون في الوقت نفسه أيضاً سبباً لجمع هذه المادة إلى الإرادة، إنما ليس من أجل افتراضها. مثلاً، لتكن المادة سعادتي الشخصية، فإذا ألحقتها بِكُلّ

كائن (كما يجوز لي ذلك فعلاً بالنسبة إلى الكائنات الفانية)، عندئذ لن يكون بالإمكان أن تصبح قانوناً عملياً **موضوعياً** إلاّ إذا ضمَّنتُ فيها نفسها سعادة الآخرين. إذاً لا ينبع قانون تشجيع سعادة الآخرين من افتراضِ أنه موضوعٌ يعود إلى تحكُّم كلِّ فرد، بل فقط من أن صورة الكلِّيَّة التي يتطلَّبها العقل كشرطٍ لكي يُعطي مسلَّمة حبّ الذات شرعيَّة قانون موضوعية، هي التي تصبح السبب المعيِّن للإرادة؛ وعليه، فإن الموضوع (سعادة الآخرين) لم يكن هو السبب المعيِّن للإرادة المحض، بل كانت بالفعل صورة الشرعية فحسب هي وحدها التي وضعتُ بها حداً لمسلَّمتي المؤسَّسة على الميل، كي تتوفَّر لها كلِّيةُ القانون، وتجعلها بهذه الطريقة ملائمةً للعقل المحض العملي، فمن وضْع هذا الحدِّ فقط، وليس من إضافة دافع خارجي يكون بالإمكان حينئذٍ أن ينجم مفهوم **الإلزام** بتوسيع مسلّمة حبّ الذات عندي لتشمل أيضاً سعادة الآخرين.

حاشية II

إن عكْس مبدأ الأخلاقية المباشر هو جعْل سعادة **الشخص الذاتية** مبدأً لتعيين الإرادة؛ وكما سبق وبيَّنت أعلاه، لا بدَّ من ألا يُدخل في حسابه بوجهٍ عامّ كلَّ ما يضع السببَ المعيِّن الذي ينبغي عليه أن يَخدم كونه قانوناً، في أي مكانٍ كان، إلا في صورة المسلَّمة المشرّعة للقانون. لكن هذا التعارض ليس تعارضاً منطقياً [A62] فحسب، مثل ذاك الذي بين القواعد المشروطة تجريبياً التي يُراد لها مع ذلك أن تُرفع إلى صفِّ المبادئ الضرورية للمعرفة؛ إنّه بالفعل [تعارضٌ] عمليّ، وسيؤدي إلى تدميرٍ كامل للأخلاقية، لو لم يكن صوت العقل واضحاً كلَّ الوضوح بالنسبة إلى الإرادة، لا يُكبت، وعالياً بحيث يسمعه حتّى الإنسان الأشدُّ بساطة؛ ولكن يمكن أن لا يُبقي هذا [التعارض] على نفسه قائماً إلا في التأمُّلات المُربكة للفكر

لدى المدارس التي عندها ما يكفي من الجسارة لأن تسُدَّ الآذان عن سماع ذلك الصوت السَّماوي رغبةً منها في الحفاظ على نظريةٍ لا تحتاج منهم إلى إجهاد الفكر.

لو جاءك أحد المعارف، وأنت تحبُّه في أوجهٍ أخرى، محاولاً أن يبرِّر لك أنه أدلى بشهادة زور، متذرِّعاً قبل كلّ شيء بما يؤكِّد أنه واجبٌ مقدَّس تجاه سعادته الشخصية، ومن ثمّ بتعداده لكلِّ المكاسب التي حصل عليها بفعلته، مشدِّداً على الحصافة التي راعاها كي يكون آمناً من ناحية ألا ينكشف حتّى من جانبك أنت نفسك الذي يُسِرُّ إليه بسرّه فقط، لكي يستطيع أن يُنكره في كلِّ لحظة؛ ولكن افترض بعد ذلك أنه راح يدَّعي بكلِّ جدِّيةٍ أنه أدَّى واجباً إنسانياً حقيقياً: عندئذ، إما أنّك ستضحك بوجهه مباشرةً أو ستنفر منه باشمئزازٍ؛ حتّى لو قام أحدهم بتوجيه مبادئه فقط لصالح مكاسبه الشخصية، فإنه لن يكون لكَ أن تُثير أي اعتراض، مهما صغُر على هذه المعايير. أو افترض أن أحداً نصحك، برجلٍ قوَّام على البيت يمكنك الوثوق به ثقةً عمياء في كل شؤونك؛ ولكي يُدخِل الطمأنينة إلى قلبك أثنى عليه بأنه إنسان ذكيٌّ يُحسن السَّهر بمهارةٍ على مصلحته الشخصية، وبأنه أيضاً نشيطٌ لا يتعب ولا يترك فرصةً تمرُّ
[A63] من دون أن يستفيد منها؛ أخيراً، كي لا ينتابك أيُّ همٍّ بشأن الأنانية الدنيئة فيه فتقف عائقاً في الطريق، يمتدح الناصح فهمه للعيش بتهذيبٍ، ساعياً وراء متعته ليس في جمع المال أو في التَّرف النَّابي، بل في توسيع معرفته، في مجتمع نخبةٍ مفيد، وحتّى في الإحسان إلى المعوزين؛ هذا، في حين أنه من جهة أخرى لم يُحرج، في ما يتعلّق بالوسائل (التي تستمدُّ بالطبع كلّ قيمتها أو عدم قيمتها فقط من الغاية) وهو على استعداد لاستخدام مال وممتلكات إنسان آخر لغايته هو كما لو كانت ملكه الخاص، بشرط أن يعرف أنه يستطيع فعل

ذلك من دون أن يُكشف أمره أو أن يعيقه شيء؛ وستفكر عندئذ إما أن الناصح كان يهزأ بك، أو أنه قد فَقَدَ صوابه. ـ إن الحدود بين الأخلاقية وحب الذات مرسومة على درجةٍ من الموضوعية والدقَّة بحيثُ إنَّ العين الأكثر عامِّية لا يمكن أن تخطئ التمييز في ما ينتمي إلى هذا أو إلى ذاك. وقد تبدو الملاحظات القليلة التالية نافلةً حيث تكون الحقيقة واضحة كلّ الوضوح، لكنها قد تخدم على الأقل ليكون بمقدور حكم العقل البشري العام إلى حدٍ ما وضوحٌ أكبر.

صحيحٌ أن مبدأ السعادة يمكن أن يأتي بمسلمات، لكنه لا يمكن أبداً أن يأتي بما يصلح منها ليكون قوانين للإرادة، حتّى إذا جُعلت السعادة **الكلية** هي الموضوع. والسبب في ذلك لأن معرفة موضوعها هذا إنما تقوم على كثير من مُعطيات التجربة، إذ إن كلَّ حكم حولها يتوقَّف إلى حدٍّ بعيدٍ على الرأي الخاصّ بكلِّ فرد، يضافُ إليه أيضاً كونه [أي الرأي] متقلِّباً جداً؛ فمن هنا، هو يستطيع بالفعل أن يأتي بقواعد **عمومية**، ولكن ليس أبداً بقواعد **كليَّة**، أي يأتي بقواعد هي في المعدَّل صحيحةٌ في معظم الأحيان، لكنها ليست قواعد يجب أن تكون صالحةً دائماً وبالضرورة، ومن هنا لا يُمكن أن تُؤسَّس عليها أي **قوانين** عملية. ولهذا السبب بالذات، أي لأن موضوع التحكُّم قد وُضع هنا في أساس قاعدته، وبالتالي يجب [A64] أن يتقدَّم عليها، فإن القاعدة يمكن أن تُرجع إليه ويمكن أن لا تكون مؤسَّسةً على غير ما يُنْصَحُ به، وهكذا تُرْجِعُ هي إلى التجربة وتكون مؤسَّسة عليها، وعندئذ لا بدَّ من أن يكون تنوُّع الحكم لا حصر له، فهذا المبدأ إذاً لا يفرض القوانين العملية بعينها وبذاتها على جميع الكائنات العاقلة، حتّى ولو جاءت القوانين تحت عنوان مشترك، أي السعادة، فالقانون الأخلاقي لا يفكَّر فيه، على أنه ضروري موضوعياً إلا لأنه يجب أن يصحَّ لكلِّ واحدٍ ذي عقلٍ وإرادة.

إن مسلَّمة حبّ الذات (الحصافة) **تنصح** فقط؛ أما قانون الأخلاقية فـ **يأمر**. ولكن ثمة فعلاً فرقاً كبيراً بين ما نُنْصَح به وبين ما نحن مُلْزَمون به.

وما يجب أن نقوم به وفقاً لمبدأ استقلالية التحكُم يسهل ادراكه جداً وبدون تردُّد بالنسبة إلى الفهم الأكثر شيوعاً، وما يجب القيام به بافتراض تنافره [أي التحكُم] هو صعبٌ ويتطلَّب معرفةً بالعالم، أي، بكلام آخر، إن ما هو **واجبٌ**، هو واضحٌ بذاته لكلّ فرد، في حين أن ما يأتي بمكسبٍ حقيقي دائم، إذا كان عليه [هذا المكسب] أن يشمل كلَّ وجود الشخص، متستِّراً بظلمةٍ لا تُخترق ويقتضي الكثير من الحصافة لجعل القانون العملي متوافقاً معه في ما يخصُّ الأهداف من الحياة، حتّى إلى حد احتمال القيام باستثناءات لائقة فقط. إلا أن القانون الأخلاقي يأمر كلَّ فردٍ بالإطاعة، وحقيقةً بأقصى دقَّةٍ من نوعها. وفي عملية تقديرٍ لما يجب أن يُفعل بالتوافق معه، لن يكون، بالتالي على درجةٍ من الصعوبة بحيثُ إنَّ الفهم الأكثر شيوعاً والأقلَّ مِراساً لن يعرف هو نفسه كيف يتعامل معه، حتّى من دون حصافةٍ دنيوية.

[A65] إن تلبية أمر الأخلاقية القطعي هي بإمرة كلّ فردٍ وفي كلّ وقت؛ أما تلبية الوصيَّة بالسعادة المشروطة تجريبياً، فلا تكون إلا نادراً ممكنةً وهي بعيدةٌ عن أن تكون في متناول كلِّ فردٍ حتّى بالنسبة إلى غَرَض واحد لا غير. والسبب في ذلك هو أنه في الحالة الأولى يجب أن تكون مسألة المسلَّمة وحدها هي التي يجب أن تكون أصيلة وخالصة، أما في الحالة الثانية، فالأمر متعلقٌ أيضاً بقوى الفرد وبقدرته الطبيعية على جعل شيءٍ مرغوبٍ فيه حقيقياً. إن أمراً [يقضي] بأنه على كلّ فردٍ أن يسعى وراء إسعاد نفسه، لَهُوَ أمرٌ سخيفٌ، لأن أحداً لا يأمر أبداً أحداً آخر بما قد أراده هذا الأخير

حتماً. قد يكون على أحدٍ أن يأمُره باتخاذ التدابير ـ أو بالأحرى أن يوفِّرها له كونه لا يستطيع أن يفعل كلَّ ما يريد فعله. ولكن أن يُؤْمَرَ بالأخلاقية تحت اسم الواجب، فهذا معقولٌ جداً؛ لأنه في البداية، لا يقبل كلُّ فردٍ بأن يطيع طوعاً وصيَّته إذا كانت متعارضةً مع ميوله؛ وفي ما يخصُّ التدابير ـ كيف بإمكانه أن يمتثل لها ـ لا حاجة لأن تُعَلَّم هنا، لأن ما يريد أن يفعله بهذا الخصوص يستطيع أيضاً أن يفعله.

هذا الذي **خَسِرَ** في اللعب يستطيع طبعاً أن **يغتاظ** من نفسه ومن عدم تبصُّره؛ ولكن، إذا وعى أنه قد **غَشَّ** في اللعب (حتّى وإن كان قد ربح بذلك [الغش])، فعليه أن **يَحتقر** نفسه، حالما يقارن نفسه بالقانون الأخلاقي. ولهذا لا بدَّ من أن يكون شيئاً مختلفاً عن مبدأ السعادة الشخصية. لذا يجب عليه أن يقول لنفسه: «إنني رجلٌ **سافل**، وإن كنتُ قد ملأتُ كيس نقودي»، يجب أن يكون له معيار حكم مختلفٍ عن ذاك الذي يقرِّظ به نفسه ويقول: «إنني رجلٌ حصيفٌ لإنّني أغنيتُ خزنتي».

وأخيراً، لا يزال يوجد في فكرة عقلنا العملي شيءٌ آخر يرافق مخالفة قانونٍ أخلاقي، **وهو ما تستحقُّ** [المخالفة] **أن تُعاقَبَ عليه**. [A66] هنا، لا نستطيع حقاً أن نربط شيئاً أضحى مشاركاً في السعادة بمفهوم العقوبة كعقوبة؛ والسبب في ذلك هو أن من يُعاقِب، حتّى لو كان عنده في الوقت نفسه القصد العطوف بتوجيه العقوبة بهذا الهدف أيضاً، إلا أنه يجب أن تكون رغم ذلك مبرَّرةً كعقوبةٍ لا غير من قبل، أي كأذى يُنزل بالمعاقَب، بحيث إذا ثَبَتَ عليه ولم يستطع أن يرى وراء هذه القسوة رفقاً مخفيّاً، يكون عليه أن يعترف هو بنفسه بأنه قد أُنصف وأن مصيره يتناسب تماماً مع سلوكه، ففي كلِّ عقوبةٍ، بما هي عقوبة، يجب أن تكون أولاً عدالةٌ، وهذه العدالة هي التي

تكوِّن ما هو جوهريٌّ في هذا المفهوم. نعم، إن الرفق قد يكون مرتبطاً بها أيضاً، ولكن من استحقَّ العقاب بسبب سلوكه، ليس له أي داعٍ يسوِّغ له الاعتماد على احتسابها، فالعقوبة هي إذاً أذى طبيعيٌ، وهو، حتّى وإن لم يكن مرتبطاً بما هو أذى أخلاقيٌّ كونه نتيجةً **طبيعية**، إلا أنه لا بدَّ من أن يكون مرتبطاً بها كنتيجةٍ، وفقاً لمبادئ التشريع الأخلاقي. الآن، إذا كان كلّ جرم، حتّى من دون اعتبار النتائج الطبيعية العائدة على الجاني، يستوجب العقاب من ذاته ـ أي يُفقده السعادة (على الأقلّ جزئياً) ـ فسيتبيَّن بجلاء أنه من غير المعقول القول بأنَّ قوام الجرم هو بالضبط في أن المجرم قد جَلَبَ العقاب على نفسه وأنه قد أساء بذلك إلى سعادته الخاصّة (الأمر الذي سيكون عندئذ، وفقاً لمبدأ حبِّ الذات، المفهوم الصحيح لِكُلّ جرم). وسيكون العقاب عندئذ بهذه الطريقة الأساس لتسمية شيءٍ ما جرماً، ولكان يجب أن تكون العدالة قائمةً بالأحرى على إسقاط كلّ
[A67] عقاب وحتّى اتّقاء ما هو طبيعي منه؛ لأنه لن يبقى عندئذ أيُّ ضعفٍ في الفعل، بما أن الضرر الذي كان سيجيء في أعقابه والذي على حسابه هو وحده كان سيدعى الفعل شرِّيراً قد تمَّ الحؤول دونه. أما أن يُنظر إلى كلّ العقوبات والمكافئات على أنها مجرَّد أداةٍ بيَدِ قوَّةٍ عليا، ينبغي ألا تكون إلا في خدمة وضع الكائنات العاقلة داخل نشاطٍ كي يسيروا نحو غايتهم النهائية (السعادة)، فهذا بواضح الأمر آليةٌ تُلغي كلَّ حريةٍ لإرادتهم، وهذا [أمرٌ] لا ضرورة لأن نتوقَّف عنده هنا.

وما هو أشدُّ دقَّةً وضبطاً، لكنه مع ذلك غير صحيح، هو ادِّعاء أولئك الذين يُقرُّون بوجود حسٍّ أخلاقي خاص ما يعيِّن هو ـ وليس العقل ـ القانون الأخلاقي، يقترن بموجبه الوعي بالفضيلة اقتراناً مباشراً بالرضى والمتعة، ويقترن بالوعي بالرذيلة باضطراب النفس

والألم، وهكذا يبقى كلّ شيء مُحالاً إلى مَطلب سعادة الفرد الشخصية. ومن دون أن أكرِّر هنا ما سبق وقيل أعلاه، لا أريد إلا أن أنبِّه إلى الغشِّ الذي يحصل هنا، فلكي يُعرَّف شخصٌ ما فاسدُ السلوك بأنه معذَّب بقلق البال بسبب وعيه بأخطائه، يجب على أولئك [أي أصحاب الرأي الموصوف] أولاً أن يقدِّموه على أنه جيِّدٌ أخلاقياً، على الأقلِّ حتّى درجة ما، في ما هو أساسيٌ بالنسبة إلى طبعه، بالضبط مثلما كانوا يقدِّمون من قَبْل شخصاً ما مُمْتَعاً بوعيه بأفعاله المطابقة للواجب بأنه فاضل. ومن هنا كان لا بدَّ من أن يتقدَّم مفهوم الأخلاقية ومفهوم الواجب على كلّ اعتبار لهذا الرضى، ولا يمكن أن يتمَّ استنباطه منه. والآن، يجب علينا فعلاً أن نقدِّر قبل ذلك قيمة أهميَّة ما نسمِّيه واجباً، هيبة [وسلطة] القانون الأخلاقي والقيمة المباشرة التي يهبها أتباعُه لشخصٍ في نظره هو كي يشعر بذاك الرضى في وعيه هو بالتوافق مع القانون، وبالنَّدم المرير في حال كان عليه أن يلوم نفسه بأنه خالفه، فإذاً لا يمكن أن نشعر [A68] برضى كهذا أو باضطراب النفس قبل المعرفة بالإلزام ولا نستطيع أن نجعله سبباً لهذا الأخير. ولا بدَّ من أن يكون أحدنا على الأقلِّ في منتصف الطريق باتجاه السعي ليكون إنساناً مستقيماً حتّى يكون قادراً على أن يكوِّن لنفسه ولو تصوُّراً عن تلك المشاعر. وبخصوص ما تبقى، فكما أنَّ الإرادة البشرية هي قابلةٌ، بقوَّة حريتها، لأن تعيَّن مباشرة بالقانون الأخلاقي، فإنني، بِكُلّ تأكيدٍ لست لأُنكر أن الممارسة المتكرِّرة وفقاً لهذا السبب المعيِّن، بإمكانها في النهاية أن تُنتج ذاتياً شعوراً بالرضى مع الذات؛ بل على العكس، إن تأسيس هذا الشعور وتنميته، وهو الذي يستحقُّ وحده أن يسمَّى شعوراً أخلاقياً بالمعنى الصحيح، إنما يُعتبر من شأن الواجب؛ غير أن مفهوم الواجب لا يُستنبط منه ـ وإلا لكان علينا أن نفكِّر بشعورٍ بقانون يكون على هذه الشاكلة، يجعل ما لا يمكن التفكير فيه إلا

بالعقل موضوعاً للإحساس؛ وهذا، إن لم يكن محتماً عليه أن يكون تناقضاً فادحاً، لكنه سوف يلغي كلّياً كلّ مفهوم للواجب وسيضع مكانه مجرَّد لعبةٍ آليةٍ من الميول المُرهفة التي تختلف أحياناً مع أخرى أكثر فظاظة.

وإذا قارنَّا الآن مبدأنا **الصوري** الأعلى للعقل المحض العملي (على أنه استقلالية الإرادة) بِكُلّ المبادئ **المادية** للأخلاقية التي سبقت، فإنه سوف يكون بمقدورنا أن نعرض كلَّ ما تبقى منها، بما هي مبادئ، في جدولٍ يشمل بالفعل وفي آن واحد كلَّ الحالات الممكنة ما عدا مبدأً صورياً واحداً؛ وهكذا نستطيع أن نبرهن بالنظر أنه من العبث البحث عن مبدأٍ آخر غير الذي تمَّ عرضه ـ ففي حقيقة الأمر إن كلَّ أسباب تعيين الإرادة هي إمَّا **ذاتية** بحت، وبالتالي تجريبية، أو هي **موضوعية** وعقلية أيضاً؛ وكل من هاتين هو إمَّا **خارجي** أو **داخلي**.

[A69]

الأسس العمليَّة الماديَّة المعيِّنة في مبدأ الأخلاقية هي ذاتيةٌ

داخلية	خارجية
الدستور المدني (بحسب ماندفيل)[2]	التربية (بحسب مونتانيه)[1]
الشعور الأخلاقي (بحسب هاتشيسون)[4]	الشعور الطبيعي (بحسب أبيقور)[3]

(1) هو ميشال دو مونتانيه (Michel de Montaigne) (1533 ـ 1592): كاتب فرنسي دوّن أفكاره في السياسة والدين والأخلاق والتربية في مؤلّفه الرئيسي: Michel de Montaigne, *Les Essais* (Paris: [s. n.], 1580),

وفي يومياته *Journal* وعنده أن «فنّ الحياة» يقوم على الحكمة الفَطِنَة التي يغذيها التسامح والحس السليم ونسبية ما هو بشري.

(2) هو برنارد دو ماندفيل (Bernard de Mandeville) (1670 ـ 1733): طبيب وكاتب إنجليزي، نشر سنة 1705 **أمثولة النّحل** (*The Fable of the Bees*) يظهر فيها كيف أن الأنانية هي الدافع لِكُلّ الحياة الأخلاقية والثقافية، وأن المفاهيم الأخلاقية هي من اختراع الأسياد لكي يسيطروا على الشعب. وفي مقالة «في الحكم المدني» يرى أن الأنانية ورذائل الأفراد هي التي تفرز في نهاية الأمر ازدهار الجماعة.

(3) انظر الهامش 4 ص 73 من هذا الكتاب.

(4) فرانسيس هاتشيسون (Francis Hutcheson) (1694 ـ 1746): فيلسوف إيرلندي، أستاذ في جامعة غلاسكو. نُشر كتابه الجامع **منظومة الفلسفة الأخلاقية** بعد وفاته بعشر سنوات. تُرجم هذا الكتاب إلى الألمانية وكان في حوزة كَنْت. يرى هذا الفيلسوف أنه يوجد «حسٌّ أخلاقي» يجعلنا قادرين على ما هو أخلاقي في أفعالنا.

موضوعيةٌ

خارجية	**داخلية**
(والرواقيين[6] إرادة اله (بحسب كروزيوس[7] وآخرين من اللاهوتيين العلماء في الأخلاق))	الكمال (بحسب فولف)[5]

[A70] تلك الأسباب على جهة اليمين [في المجموعة الأولى **الذاتية**] هي تجريبيةٌ من دون استثناء، ومن الواضح أنها غير صالحة لتكون مبدأً كليّاً للأخلاقية. أما تلك التي على الجهة الثانية [المجموعة **الموضوعية**] فهي مؤسَّسةٌ على العقل (لأن الكمال كونه **صفة مميِّزة** للأشياء والكمال الأسمى، مُتَمَثِّلاً في **الجوهر**، أي الله، لا يمكن التفكير في أيّ منهما إلا بواسطة مفاهيم عقلية). وحده المفهوم الأول، أي مفهوم الكمال، يمكن أن يؤخَذَ إما بالمعنى **النظري**، وعندئذ لا يعني سوى تمام كلّ شيء في نوعه (الكمال الترنسندنتالي)

---

(5) كرستيان فون فولف (Christian von Wolff) (1679 ـ 1754): رياضي وفيلسوف ألماني، مؤسّس الفلسفة العقلانية في ألمانيا ومنادٍ بـ «الثقة الكاملة بالعقل»، أشهر كتبه: **الفلسفة الأولى** أو **الأنطولوجيا** (*Philosophia prima sive Ontologia*) (1729). قال عنه كنْت: «هو أشهر الفلاسفة الدوغمائيين»، واعتبره هيغل «معلّم ألمانيا» بسبب ما كان له من تأثير على «الأنوار» وعلى كنْت أيضاً).

(6) هم أتباع زينون القبرصي (نحو 335-264 ق. م.): مؤسّس المدرسة الرواقية التي من أتباعها الحكماء الرومان مثل سينيكا وماركوس أوريليوس: تقول برباطة الجأش والصلابة بوجه الآلام والمصائب على عكس نقيض المدرسة الأبيقورية. أما حرية الإرادة فهي متوافقة مع الطبيعة لأن العقل هو جزء من عقل العالم.

(7) كرستيان كروزيوس (Christian A. Crusius) (1715 ـ 1775): فيلسوف ولاهوتي ألماني. خصم كرستيان فولف؛ أظهر حدود المنهج الرياضي في تطبيقه على الموضوعات الحقيقية. نشر **طريقٌ إلى يقين وأمانة المعرفة البشرية** (*Weg zu Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschelichen Erkenntnis*) (1747)، و**كتيبات فلسفية -لاهوتية** (*Opuscula philosphia co- theological*) (1750).

أو [تمام] شيء إلا بما هو شيءٌ بعامةٍ (كمال ميتافيزيقي)، وهذا ما لسنا معنيين به هنا. أما مفهوم الكمال بالمعنى **العمليّ** فهو أن يكون الشيء **أهلاً** أو أن يكون كُفؤاً لِكُلّ أنواع الغايات. هذا الكمال كونه **صفةً مميّزة** للكائن البشري، إذاً [كونه كمالاً] داخلياً ما هو إلا **موهبة** وليس ما يقوّيها أو يكملها سوى **مهارة**. والكمال الأسمى في **الجوهر** ـ أي الله ـ وبالتالي خارجي (من وجهة نظرٍ علمية) هو كون هذا الشيء كُفؤاً لِكُلّ الغايات بشكل عام. إذاً، إذا لَزِمَ الآن أن تكون الغايات معطاةً لنا مسبقاً، فإنها هي التي يمكن لمفهوم الكمال (سواء كان داخلياً في ذواتنا، أو خارجياً في الله) أن يكون بعلاقة معها وحدها، السببَ المعيِّن للإرادة؛ وإذا كانت غايةً، فبصفتها **موضوعاً** يجب أن تتقدَّم على تعيين الإرادة بقاعدةٍ عملية وأن تتضمَّن سبب إمكانية تعيينٍ كهذا ـ ومن هنا كـ **مادة الإرادة**، مأخوذةً كونها سبباً لتعيينها ـ فهي دائماً تجريبية؛ حينئذٍ يمكنها أن تخدم مثل المبدأ الأبيقوري لنظرية السعادة، ولكن ليس بأي حالٍ من الأحوال كالمبدأ لنظرية الأخلاق ونظرية الواجب (كذلك أيضاً المواهب وتطويرها [A71] لكونها تساهم في مزايا الحياة فقط، أو إرادة الله، إذا اتُّخذ التوافق معها على أنه موضوعٌ للإرادة من دون مبدأ عملي سابق ومستقلٍّ عن هذه الفكرة، فإنه يمكن أن تصبح دوافع الإرادة فقط في وسائل السعادة التي نتوقَّعها منها)؛ ينتج عن هذا، **أولاً**، أن كلّ المبادئ المعروضة هنا هي **مادية**؛ **ثانياً**، أنها تتضمَّن كلّ المبادئ المادية الممكنة؛ وأخيراً، النتيجة عن هذا، أنه، بما أن المبادئ المادية هي غير صالحةٍ البتَّة لتكون القانون الأخلاقي (كما تمَّ البرهان على ذلك)، فإن **المبدأ الصوري العملي** للعقل المحض الذي بحسبه يجب أن تكوِّن الصورة المجرَّدة لتشريع ممكن لقانونٍ عامٍّ بواسطة مسلَّماتنا، السبب الأعلى والمباشر لتعيين الإرادة، هو المبدأ **الوحيد** الذي بـ **الإمكان** أن يكون صالحاً لأوامر قطعية، أي لقوانين عملية

(التي تجعل الأفعال واجباتٍ)، وبشكلٍ عام لمبدأ الأخلاقية، سواء كان في الأحكام أو في التطبيق على الإرادة البشرية بتعيينه لها.

[A72] I ـ في استنباط مبادئ العقل المحض العملي

تُوضّح هذه الأنالوطيقا كيف أن العقل المحض هو عمليٌّ، أي إنه يستطيع من ذاته وباستقلاليةٍ عن كلّ ما هو تجريبي أن يعيّن الإرادة ـ وهي تقوم بذلك بالفعل عبْر واقعةٍ يبرهن بها العقل المحض فينا عن نفسه أنه في واقع الأمر عمليٌّ، يعني الاستقلالية في مبدأ الأخلاقية ـ الذي به يعيّن العقلُ الإرادةَ [لتُقدم] على العمل. ـ وهي [أي الأنالوطيقا] تُظهر في الوقت نفسه أن هذه الواقعة مرتبطةٌ ارتباطاً لا ينفصل بوعي حرّية الإرادة، ولذلك تخضع إرادةُ كلّ كائنٍ عاقل يعرف عن نفسه أنه ينتمي إلى العالم الحسّي ـ كغيرها من العلل الفاعلة ـ تخضع بالضرورة لقوانين العليّة، إلا أنها، في ما يخصّ العملي، تعي أيضاً في ذات الحين من جانبٍ آخر، أي ككائنٍ في ذاته، تعي بوجودها قابلةً للتعيين في نظامٍ عقلي للأشياء ـ وهي ليست لتعي هذا بفعل عيانٍ لذاتها خاصٍ بها، بل وفقاً لبعض القوانين الديناميكية التي بإمكانها أن تعيّن عِلّيّتها في العالم الحسّي؛ إذ إنّه سَبَق وتمَّ البرهان بشكل كافٍ في مكانٍ آخر[8] على أن الحرية، إذا أُسندت إلينا، فهي ستنقلنا إلى نظامٍ عقلي للأشياء.

[A73] وإذا قارنّا الآن بين هذه [الأنالوطيقا] وبين الجزء التحليلي من نقد العقل المحض النظري، لَظَهر لنا تباينٌ في ما بينهما جديرٌ بالملاحظة. ليست المبادئ، بل **العيان** الحسّي المحض (الزمان

(8) في القسم الثالث من **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**.

والمكان) هو الذي كان هناك المعطى الأول الذي جعل المعرفة ممكنةً قبْلياً، وكان ذلك في حقيقة الأمر بخصوص موضوعات الحواس فحسب. ـ إن المبادئ التركيبية المكتَسَبَة من مفاهيم مجرَّدة من دون العيان لم تكن ممكنةً، بل كان بالإمكان أن تُقام مبادئ كهذه بالعودة إلى العيان الذي كان حسياً لا غير، ومن هنا أيضاً فقط بالعودة إلى موضوعات تجربةٍ ممكنة، لأن مفاهيم الفهم ـ كونها مرتبطة بهذا العيان ـ هي وحدها تجعل تلك المعرفة التي نسمِّيها تجربةً ممكنة. ـ وقد أُنْكِر بكلِّ حقٍ على العقل النظري كلُّ ما هو إيجابيٌ **للمعرفة** من خارج موضوعات التجربة، وبالتالي الأشياء بما هي نومينات. ـ ومع ذلك لقد ذهب هذا [العقل] بعيداً من أجل تأمين مفهوم النومينات ـ أي إمكانية، وبالفعل ضرورة التفكير فيها ـ وهكذا، مثلاً، لكي يَقي الإقرار بالحرية من كلّ الاعتراضات منظوراً إليها سلبياً، على أنها تتوافق توافقاً تاماً مع تلك المبادئ والحدود التي للعقل المحض النظري، ولكن من دون أن يجعلنا نعرف أيَّ شيء محدَّد وموسَّع حول أشياء مثل هذه، لأنه، بخلاف ذلك قطع قطعاً باتاً كلَّ احتمالٍ بهذا الاتجاه.

[A74] وبالمقابل، إن القانون الأخلاقي، حتّى وإن لم يكن لِيقدِّم أيَّ توقُّع من هذا النوع، إلا أنه، على الرغم من ذلك، يمدُّنا بواقعةٍ لا يمكن تفسيرها على الإطلاق انطلاقاً من أيّ معطى من معطيات العالم الحسِّي ومن كامل محيط استخدامنا النظري للعقل، [واقعةٌ] تدلُّ على عالم الفهم المحض، لا بل تقوم **بتعيينه إيجابياً** وتجعلنا نعرف شيئاً عنه، أي قانوناً.

وينبغي أن يزوِّد هذا القانون للعالم الحسِّي، بصفته **طبيعةً حسِّية** (في ما يخصُّ الكائنات العاقلة)، بصورة عالم الفهم، أي بـ **طبيعةٍ فوق ـ حسِّية**، إنما من دون أن يقوِّض آلية السابقة [أي الطبيعة

الحسِّية]. والحال أن الطبيعة بالمعنى الأعمِّ هي وجود الأشياء تحت قوانين. والطبيعة الحسّية للكائنات العاقلة موجودة، على وجه العموم، تحت قوانين مشروطةٍ تجريبياً، ولذلك هي، بالنسبة إلى العقل **تَنَافر**. أما طبيعة هذه الكائنات فوق ـ الحسِّية نفسها من ناحية أخرى، فهي وجودها على توافقٍ مع قوانين مستقلّةٍ كلَّ الاستقلال عن أيِّ شرط تجريبي، ولذلك هي تنتمي إلى **استقلالية** العقل المحض. وبما أن القوانين التي يتعلّق بها وجود الأشياء بالمعرفة عمليةٌ، فإن الطبيعة فوق ـ الحسّية ـ بقدر ما نحن قادرون على تكوين مفهومٍ عنها ـ ليست سوى **طبيعةٍ تحت استقلالية العقل المحض العمليّ**. وفي جميع الأحوال، إن قانون هذه الاستقلالية هو القانون [A75] الأخلاقي الذي هو بالتالي القانون الأساسيُّ لطبيعةٍ فوق ـ حسّية ولعالم الفهم المحض الذي يجب أن يوجد نظيره في العالم الحسِّي ولكن في الوقت نفسه من دون أن يقوِّض قوانينه. إننا نستطيع أن نسمِّي **ذاك العالم الأصلي** (natura archetypa) الذي لا نعرفه إلا في العقل، بينما نستطيع أن نسمِّي هذا الأخير **العالم المحفور** (natura ectypa) نظراً إلى احتوائه التأثير الممكن لفكرة ذاك [أي العالم فوق ـ الحسِّي] كونه السببَ المعيِّن للإرادة. ذاك أن القانون الأخلاقي ينقلنا فعلاً ـ من قبيل الفكرة ـ إلى طبيعةٍ فيها العقل المحض، لو أُرفق بقدرةٍ طبيعية مناسبة، لأنتج الخير الأعلى وعيَّن إرادتنا بحيث تعمل على منح العالم الحسِّي صورةَ كلٍ [مكوَّن] من كائنات عاقلة.

إن التنبُّه إلى الذات الأكثر شيوعاً يُثبت أن هذه الفكرة هي في الحقيقة كما لو أنها الأنموذج لتعيينات إرادتنا.

حينما يتمُّ فحص المسلَّمة التي أقصد أن أُدلي بشهادةٍ وفقاً لها من قِبَل العقل العملي فأنا أنظر دائماً إلى ما سوف تكون لو كان عليها أن تُعْتَبَر قانوناً كلياً للطبيعة، فسوف يتَّضح بهذه الطريقة أنه

سيكون كلُّ إنسان مُلزَماً بالصدق. لأنه لا يستقيم مع كلِّيّة قانونٍ للطبيعة أن الشهادات التي يجب أن يُسْمَحَ بها على أنها برهانٌ تكون مع ذلك كاذبةً عن **عمد**. وشبيهٌ بذلك أن تصبح المسلَّمة التي أَتَّخذها بخصوص التصرُّف بحريةٍ بحياتي معيَّنةً فوراً حالما أتساءل: كيف [A76] يجب عليها أن تكون بحيث تحافظ طبيعةٌ على نفسها بالتوافق مع قانونٍ يخصُّها هي نفسها، فمن الواضح أنه في طبيعةٍ مثل هذه لن يستطيع أحدٌ أن يضع حدّاً لحياته **تعسّفياً**، لأن تدبيراً كهذا لن يكون نظاماً طبيعياً يدوم طويلاً؛ وهكذا سيكون الأمر في كلّ ما تبقّى من حالات. لكنه في الطبيعة الموجودة بالفعل من حيث هي موضوع التجربة، ليست الإرادة الحرّة معيَّنةً من نفسها لمسلَّماتٍ كهذه وكأن هذه [المسلَّمات] هي نفسها تستطيع من عندها أن تؤسِّس لنفسها، وفقاً لقوانين كلِّيَّة، طبيعيةٍ، أو حتّى أنَّ تكون [هذه المسلَّمات] وكأنها قادرةٌ على الانسجام من نفسها داخل طبيعةٍ مرتَّبةٍ وفقاً لها؛ هذه المسلَّمات هي، على خلاف ذلك، ميولٌ خاصة تشكِّل، نعم، كلاً طبيعياً وفقاً لقوانين مَرَضَيَّةٍ (طبيعية)، لكنها لا تشكِّل طبيعةً يمكن أن تكون ممكنةً بإرادتنا فقط وفقاً لقوانين عملية محضة، إلا إننا واعون بواسطة العقل بقانونٍ تخضع له كلُّ مسلَّماتنا، وكأن نظاماً طبيعياً لا بدَّ من أن ينبثق في الوقت نفسه عن إرادتنا. ومن هنا فإنه يجب أن يكون هذا القانون فكرةَ طبيعةٍ غير معطاةٍ تجريبياً، لكنها مع ذلك ممكنةٌ بواسطة الحرية، وبالتالي فوق ـ حسِّية، أقله بمنظورٍ عملي، كوننا ننظر إليها على أنها موضوعٌ لإرادتنا ككائناتٍ عاقلة محضة.

ومن ثمَّ فإن الفرق بين القوانين التي لطبيعةٍ فيها **الإرادة خاضعةٌ** [A77] **لها**، وبين طبيعةٍ **تخضع هي لإرادةٍ** (بقدر ما يعني ذلك علاقةَ الإرادة بأفعالها الحرة) إنما يقوم على هذا: أنه في الحالة المذكورة أولاً،

يجب أن تكون الموضوعات هي أسباب التصوُّرات التي تعيِّن الإرادة، بينما في الحالة الثانية يجب أن تكون الإرادة هي السبب للموضوعات، بحيث يكون السَّببُ المعيِّن لإرادتها في مَلَكة العقل المحض لا غير الذي يُمكن بالتالي أن يسمَّى عقلاً محضاً عملياً.

هناك إذاً مسألتان مختلفتان جدَّاً: كيف، **من جهةٍ أولى**، يمكن للعقل المحض أن **يعرف** الموضوعات قبْلياً وكيف من **جهةٍ أخرى**، يمكنه أن يكون سبباً معيِّناً مباشراً للإرادة، أي لعلِّيَّة كائنٍ عاقل بالنظر إلى حقيقة الموضوعات (بمجرَّد فكرة الصلاحيَّة الشاملة التي لمسلَّماتها كقوانين).

تقتضي [المسألة] الأولى التي تقع في مجال نقد العقل المحض التأمليّ أن يتمّ أولاً شرح كيف أن عياناتٍ، لا يمكن بدونها أبداً أن يكون موضوع معطى، وبالتالي، لا يمكن أن يُعرف تأليفياً، [كيف] تكون ممكنةً قبْلياً؛ وقد أسفر حلُّه عن أن هذه كلَّها تكون[9] من دون [A78] استثناء، حسِّيةٌ فقط، وبالتالي لا تجعل أي معرفة تأملية ممكنةً، قد تذهب إلى أبعد ممَّا تصل إليه التجربة الممكنة، وبالتالي، أن كافَّة مبادئ ذلك العقل المحض العملي[10] لا تفعل شيئاً أكثر من أنها تجعل التجربة ممكنةً، أما عن موضوعات معطاة، أو عن تلك التي قد تعطى لنا إلى ما لا نهاية، لكنها لا تعطى أبداً بشكلٍ كامل.

المسألة الثانية، وتقع في مجال نقد العقل العملي، لا تقتضي أي شرح لكيفَ تكون موضوعات مَلَكة الرغبة ممكنةً، لأن هذا، بما أنه مسألَة تتعلَّق بالمعرفة النظرية للطبيعة، إنما يُترك للعقل التأملي، ولكن فقط كيف يمكن للعقل أن يعيِّن مسلَّمة[11] الإرادة: هل يتمُّ

(9) في طبعة أكاديمية برلين (sind) هي وهنا (seien) تكون.

(10) طبعة أكاديمية برلين تأملي (spekulativen)، هنا عملي (praktischen).

(11) في طبعة أكاديمية برلين مسلَّمات.

ذلك بواسطة تصوُّرٍ[12] تجريبي فحسب، كأسبابٍ معيَّنة، أم أن العقل المحض يمكن أن يكون عملياً أيضاً، ويمكن أن يكون قانوناً لنظام ممكنٍ للطبيعة غير قابلٍ لأن يُعرف تجريبياً. إن إمكانية هكذا طبيعةٍ فوقٍ ـ حسِّية، يمكن لمفهومها أن يكون في الوقت نفسه أساساً لحقيقتها عبر إرادتنا الحرة، لا يقتضي عياناً قبْلياً (العالم عقلي)، يجب أن يكون في هذه الحالة، بوصفه فوق ـ حسِّي، محالاً بالنسبة إلينا أيضاً. لأن هذه هي مسألةٌ على علاقة فقط بالسبب المعيِّن لفعل الإرادة في مسلَّمات فعل الإرادة، هل هو تجريبي أم هل هو مفهومٌ للعقل المحض (من قانونيَّته بشكل عام)، وكيف يمكن أن يكون هذا الأخير. أمَّا أن علِّية الإرادة هي كافية لحقيقة الموضوعات أم لا، [A79] فهذا يُترك للمبادئ النظرية للعقل أن تحكم فيه، كونه بحثاً في إمكانية موضوعات فعل الإرادة الذي لذلك لا يشكِّل عيانُه عنصراً من المسألة العملية، فالمسألة هنا هي فقط مسألة تعيين الإرادة ومسألة السبب المعيّن لمسلَّماتها كونها إرادة حرة، وليس لمآلها. لأنه، لو كانت **الإرادة** مطابقةً للقانون فقط بالنسبة إلى العقل المحض، لكان باستطاعة **قدرتها** على التنفيذ حينئذٍ أن تكون ما تكون ولكان يمكن أن تنشأ حقيقةُ طبيعةٌ ممكنةٌ وفقاً لمسلَّمات هذا التشريع أو لا تنشأ، هذا ما لا يُهمُّ النقد أبداً، وهو الذي يبحث هنا في إمكانية وكيفية أن يكون العقل المحض عملياً، أي معيِّناً للإرادة مباشرةً.

ومن هنا يمكن ألا يُلام النقد في هذه المهمَّة لكونه بَدَأَ بقوانين العقل المحض العملي وحقيقة هذه القوانين، وهو عليه أن يبدأ من هنا، فبدلاً من العيان، أياً كان، هو يضع في أساسها تلك القوانين التي مفهوم وجودها هو في العالم العقلي، أي مفهوم الحرية. ذاك أن

(12) في طبعة أكاديمية برلين تصوُّرات.

هذا المفهوم لا يعني شيئاً آخر، وتلك القوانين ليست ممكنة إلا في علاقة بحرية الإرادة؛ لكنها ضرورية بافتراض الحرية، أو، بالعكس، الحرية هي ضرورية لأن تلك القوانين ضروريةٌ كونها مصادراتٍ عملية. أمّا كيف يكون هذا الوعي بالقوانين الأخلاقية، أو ـ وهذا [A80] شيءٌ واحد ـ كيف يكون هذا الوعي بالحرية ممكناً، فهذا ما لا يمكن شرحه أبعد من ذلك؛ أما إمكان القبول به، فهذا هو فقط ما يمكن بالطبع الدفاع عنه في النقد النظري.

لقد انتهى الآن **عرض** المبدأ الأعلى للعقل العملي، أي تبيّن، أولاً ما يتضمّنه، أنه قائمٌ بذاته قبْلياً وباستقلال عن مبادئ تجريبيّة، ثمّ ما الذي يختلف هو به عن كلّ المبادئ العملية الأخرى. وفي ما يخصّ **الاستنباط**، أي تبرير صلاحيته الموضوعية والشاملة والإدراك المميِّز لإمكانية قضيةٍ تركيبية كهذه قبْلياً، فلن يستطيع أحدٌ أن يأمل بأن تسير الأمور بالسهولة التي كانت متوفِّرةً حينما كان الأمر متعلقاً بمبادئ الفهم المحض النظري. لأن هذه كانت تُرجع إلى موضوعات التجربة الممكنة، أي الظواهر، وكان بالإمكان البرهان على أن هذه الظواهر لا يمكن أن **تُعرف** كموضوعات للتجربة إلا بإدراجها تحت المقولات وفقاً لهذه القوانين، وبالتالي لا بدّ من أن تكون كلّ تجربةٍ ممكنة على توافقٍ مع هذه القوانين. غير إنّني لا أستطيع أن أتّبع نهجاً كهذا في ما يتعلّق باستنباط القانون الأخلاقي، ذاك أن القانون الأخلاقي ليس معنيّاً بمعرفة طبيعة الموضوعات التي قد تكون معطاةً [A81] للعقل من مكانٍ آخر، بل [معنيٌ] بالأحرى بمعرفةٍ من حيث يمكن أن تصبح هي نفسها السبب لوجود الموضوعات ومن حيث تكون للعقل، بهذه المعرفة، علِّيَّةٌ في الكائن العاقل، أي عقلٌ محضٌ، يمكن أن يُعتبر قدرةً معيّنة للإرادة مباشرةً.

إلا أن كلّ إدراكٍ مميِّزٍ بشري يصل إلى نهايةٍ حالما نكون وصلنا

إلى القوى الأساسية أو القدرات الأساسية؛ وذلك لأنه لا يوجد شيء نستطيع بواسطته أن نتصوَّر إمكانيته، ومع ذلك لا يجوز أيضاً أن يُخْتَلَقَ ويُفْتَرَضَ متروكاً لاجتهاد أي أحد. وبناء على ذلك، لا شيء في الاستخدام النظريِّ للعقل، سوى التجربة، يمكن أن يبرِّر لنا القبول بها. لكن هذا البديل، بإضافته براهين تجريبية بدلاً من استنباطٍ من منابع معرفةٍ قبْلياً، هو أيضاً منكَرٌ علينا هنا في ما يخص مَلَكة العقل المحض العملي. لأن ما هو بحاجةٍ إلى أن يستمد أساس برهان حقيقته من التجربة، يجب أن يكون رهناً بمبادئ التجربة في ما يتعلَّق بأُسس إمكانيته، بينما العقل المحض، ولكن العملي، في عين مفهومه، لا يمكن بأي حالٍ اعتباره مرهوناً على هذا النحو. وفضلاً عن ذلك، إن القانون الأخلاقي معطى كما لو كان بمثابة واقعةٍ للعقل المحض، نحن واعون بها قبْلياً، وهي يقينيةٌ [بشكل] قاطع، مع أنه من المسلَّم بصحَّته أنه لا يمكن العثور على أي مثلٍ لإطاعة تامةٍ له في التجربة. ولهذا السبب لا يمكن البرهان على الحقيقة الموضوعية للقانون الأخلاقي بأي استنباط ولا بأي جهودٍ [A82] للعقل النظري، مؤيَّداً تأملياً أو تجريبياً، بحيثُ إنه، حتّى لو أراد أحدٌ أن يُنكر يقينه القطعيّ، لن يكون بالإمكان إثباته بالتجربة وهكذا البرهنة عنه بعْدياً؛ وهو، على الرغم من ذلك، متمكِّن بثبات من نفسه.

ولكن، يحلُّ شيء آخر وظاهر التناقض الكليّ محلَّ هذا الاستنباط للعقل العملي الذي تمَّ البحث عنه بلا جدوى، أعني المبدأ الأخلاقي الذي، على العكس من ذلك يخدم هو نفسه كمبدأ لاستنباط قدرةٍ لا يُدرك كنهها، وليس باستطاعة أي تجربةٍ أن تبرهن عنها، ولكن كان على العقل التأمُّلي أن يُقرَّ على الأقلِّ أنها ممكنة (لكي يجد بين أفكاره الكوزمولوجية ما هو غير مشروطٍ في علِّيَّته بحيث لا يناقض نفسه)، أي مَلَكة الحرية التي يُبرهن القانون

الأخلاقي الذي ليس بحاجةٍ هو نفسه لأسبابٍ مبرّرة، ليس فقط على إمكانية، بل على حقيقة وجودها في كائناتٍ تعرف هذا القانون كمُلْزِمٍ لها، فالقانون الأخلاقي هو في حقيقة الأمر قانونٌ لعلّيةٍ بواسطةً الحرية، وبالتالي قانونٌ لإمكانية طبيعةٍ فوق ـ حسّية، مثلما أن القانون الميتافيزيقي للحوادث في العالم الحسِّي كان قانوناً لعلِّيَّة الطبيعة الحسِّية؛ وهكذا فإن القانون الأخلاقي يُعيِّن ما كان على الفلسفة التأملية أن تتركه غير معيَّن، أي القانون لعلِّيّةٍ كان مفهومها سلبياً فقط في هذه الأخيرة، وهكذا يُمَدُّ لأول مرةٍ هذا المفهوم بحقيقةٍ موضوعية.

[A83] إن هذا النوع من الثقة التي للقانون الأخلاقي ـ وهي أنه وُضِعَ هو نفسه بمثابة مبدأ لاستنباط الحرية كونها علّية للعقل المحض ـ تكفي بالكامل بدلاً من أي تبريرٍ قبْلياً منذ كان العقل النظري مُكرَهاً على **افتراض** أقلّه إمكانية الحرية لكي يفي بحاجةٍ تخصه هو بنفسه. لأن القانون الأخلاقي يبرهن على حقيقتها بطريقةٍ تكون كافيةً حتّى لنقد العقل التأملي، بإضافة تعيينٍ إيجابي لعلّيَّةٍ تمّ التفكير فيها سلبياً فقط، الإمكانية التي كان يتعذَّر فهمها على العقل التأملي الذي كان مع ذلك مكرهاً على افتراضها؛ لقد أضاف بالفعل مفهوم عقل معيّن للإرادة مباشرةً (بواسطة شرط صورةٍ شرعيةٍ عامة لمسلَّماته) ولذلك هو قادر لأول مرة أن يعطي العقل حقيقةً موضوعيةً ولو عمليةً فقط، هذا [العقل] الذي كان يتحوّل دائماً إلى مغامرٍ كلّما قَصَد سلوك منهج تأملي مع أفكاره، وحوَّل استعماله **المتعالي** إلى استخدام **باطني** (الذي فيه يكون العقل بواسطة الأفكار هو نفسه العلة الفاعلة في حقل التجربة).

لا يمكن أبداً لتعيين علِّيَّة الكائنات في العالم الحسِّي بوصفها كذلك، أن تكون غير مشروطة، ومع ذلك لا بدَّ من لا ـ مشروطٍ

لِكُلِّ سلسلة من الشروط وهكذا أيضاً [لا بدَّ] من علِّيَّة هي بكليتها معيِّنةٌ لنفسها. ومن هنا إن فكرة الحرية كونها قدرة عفوية مطلقةً لم [A84] تكن حاجةً، بل ـ **في ما يتعلَّق بإمكانيتها** ـ مبدأً تحليلياً للعقل المحض التأملي. ومع ذلك، بما أنه من المستحيل إعطاء أي مثل مناسبٍ لها في أي تجربة، لأنه لا يمكن العثور بين أسباب الأشياء كونها ظواهر على تعيينٍ للعلِّية يكون لا ـ مشروطاً بشكل مطلق؛ لذلك نستطيع أن **ندافع** عن **فكرة** سببٍ فاعلٍ بحريةٍ حينما نطبِّق هذا على كائن في العالم الحسِّي، فقط من حيثُ إنَّ هذا الكائن معتَبَرٌ أيضاً من الناحية الأخرى نومينون، [ندافع] بإظهارنا أنه ليس مناقضاً لنفسه أن تعتبر كلّ أفعاله على أنها مشروطة طبيعياً كونها ظواهر، ومع ذلك أن تعتبر أيضاً أسبابها على أنها لا ـ مشروطة طبيعياً من حيثُ إنَّ الكائن الفاعل هو كائن الفهم، وعلى هذه الصورة يُجعل مفهوم الحرية مبدأً تنظيمياً للعقل؛ أنا لا أعرف به أبداً الموضوع الذي تُنْسَبُ إليه علِّيةٌ مثل هذه ـ أياً كان هذا الموضوع ـ إلا إنّني على الرغم من ذلك أُزيل العائق بالنظر إلى أنّني من جهةٍ أولى، في شرح الأحداث في العالم وكذلك أيضاً أفعال الكائنات العاقلة، أضمن لآلية الضرورة الطبيعية عدالة أن ترجع من المشروط إلى الشرط إلى ما لا نهاية، في حين أحافظ من جهةٍ ثانية، للعقل التأملي على المكان الذي له فارغاً، أعني العقلي، كي أَنقل [A85] اللامشروط إليه، لكنني لا أستطيع أن **أُحقّق** هذه **الفكرة**، أي لا أستطيع أن أحوِّلها إلى **معرفة** كائنٍ يعمل على هذا الشكل، حتّى ولا إلى مجرَّد إمكانيته. العقل المحض العملي هو الذي يملأ الآن هذا المكان الفارغ بقانونٍ معيَّنٍ للعلِّية في عالم معقول (بحريةٍ)، أي القانون الأخلاقي. نعم، إنَّ العقل التأملي لَا يكسب الآن من هذا شيئاً في ما يتعلَّق بإدراكه المميَّز، لكنه مع ذلك يكسب شيئاً فقط بالنسبة إلى **تأمين** مفهومه الإشكالي عن الحرية الذي هو هنا مهيَّأ

لحقيقةٍ **موضوعية**، هي، وإن تكن عمليةً فقط، [إلا أنها] ليست موضع شكّ. حتّى مفهوم العليَّة نفسه الذي له تطبيق، ومن هنا أيضاً له أهمية بالمعنى الدقيق للكلمة فقط بالإشارة إلى الظواهر، لكي يربطها بالتجارب (كما بيَّن ذلك نقد العقل المحض) هو ليس موسَّعاً إلى درجة أن يتخطَّى الحدود المذكورة، لأن العقل، إذا تطلَّع إلى فعل هذا فسوف يكون عليه أن يحاول إظهار كيف يمكن أن تُستخدم العلاقةُ المنطقية بين السَّبب والنتيجة تأليفياً مع نوعٍ من العيان مختلفٍ عن [العيان] الحسِّي، أي، كيف يكون سببٌ نومينون (causa noumenon) ممكناً؛ هذا ما لا يستطيع أبداً أن يقوم به، ولكن بصفته

[A86] عقلاً عملياً هو لا يستطيع حتّى أن يكون معنياً بهذا، إلا من حيثُ إنّه فقط يضع **السبب المعيِّن** لعلِّيَّة الكائن البشري بوصفه كائناً حسّياً (وهذا معطى) **في العقل المحض** (الذي لذلك يسمَّى عملياً)، وطبقاً لذلك يستخدم مفهوم السبب نفسه ـ الذي يمكن هنا أن يجرَّد بجملته عن تطبيقه على موضوعاتٍ لكسب معرفةٍ نظرية (بما أن هذا المفهوم هو موجود دائماً قبْلياً في الفهم)، حتّى بالاستقلال عن أي عيان ـ ليس من أجل معرفة الموضوعات، وإنما من أجل تعيين علِّيةٍ بالنظر إلى الموضوعات بعامة، وهكذا ليس من أجل شيء آخر غير نيَّةٍ عملية؛ ولهذا هو يستطيع أن ينقل السبب المعيِّن للإرادة إلى النظام العقلي للأشياء من حيث يُقرُّ بسهولةٍ في الوقت نفسه بأنه لا يفهم كيف لمفهوم السبب أن يخدم في تعيين معرفة هذه الأشياء. يجب عليه، بالطبع، أن يعرف علِّيَّةً بطريقةٍ معيَّنة بالنظر إلى أفعال الإرادة في العالم الحسِّي، لأنه، إذا لم يحصل ذلك، فعندئذ لن يكون باستطاعة عقلٍ عملي أن يُنتج في واقع الأمر أيَّ فعلٍ. أما في ما يتعلَّق بالمفهوم الذي يكوِّنه عن العليَّة الخاصة به كونه نومينون، فهو ليس بحاجةٍ إلى تعيينه نظرياً سعياً وراء معرفة وجوده فوق ـ الحسِّي وهكذا لا يحتاج إلى أن يكون قادراً على إعطائه معنى بهذا الاتجاه،

ذاك أن المفهوم يتلقى معنى فضلاً عن هذا ـ وإن يكن لاستعمالٍ عملي لا غير ـ أي بواسطة القانون الأخلاقي. وحتّى لو نظرنا إليه نظرياً، فإنه يبقى دائماً مفهوماً محضاً للفهم معطى قبْلياً، يمكن أن [A87] يطبَّق على موضوعاتٍ سواء كانت معطاةً حسِّياً أو بطريقة غير حسِّية، ولو لم تكن لها، كما في الحالة الأخيرة، أي أهميَّةٍ نظرية معيَّنة أو أي تطبيق، بل كان فقط فكرة الفهم الشكليَّة لكنها جوهرية عن موضوع بعامة.

إن الأهمية التي يُكسبها إياها العقل بواسطة القانون الأخلاقي هي وحدها عملية، أي إن فكرة قانونٍ لعلِّيَّةٍ (علِّيَّة الإرادة) هي نفسها لها علِّيَّةٌ أو هي سببها المعيِّن.

II ـ حول حقِّ العقل المحض في استعماله العملي على توسُّعٍ غير ممكنٍ له في استعماله التأملي

لقد أقمنا بالمبدأ الأخلاقي قانوناً للعلِّيَّة يضع السبب المعيِّن لهذا الأخير فوق كلّ شروط العالم الحسِّي؛ وفي ما يخصُّ الإرادة وبالتالي موضوع هذه الإرادة (الكائن البشري)، لم نقتصر على **التفكير** فيه، بوصفه قابلاً للتعيين بالنظر إلى كونه ينتمي إلى عالم المعقول، بقدر ما هو ينتمي إلى عالم الفهم المحض مع أنه في هذه [A88] العلاقة غير معروفٍ لدينا (كما يمكن أن يحدث بحسب نقد العقل التأملي): لقد **عيَّنّاه** إذاً بالنظر إلى علِّيَّته بواسطة قانونٍ لا يمكن أن يُعتبر كأيِّ قانونٍ للعالم الحسِّي؛ وهكذا نكون قد **وسَّعنا** معرفتنا إلى ما وراء حدود هذا[13] الأخير، مطلبٌ أعلنه نقد العقل المحض باطلاً

(13) في طبعة أكاديمية برلين (der) فتعود إلى معرفتنا. أما هنا فلدينا (des) التي تعود إلى قانون.

في كلّ تأمّل، فكيف إذاً يجب أن يتمَّ التوحيد بين الاستعمال العملي للعقل المحض هنا والاستعمال النظري له نفسه بالنظر إلى تعيين حدود قدرته؟

إن دايفد هيوم(14) الذي يمكن أن يُقال عنه إنّه هو الذي بدأ بالفعل كلّ الطعونات بحقوق العقل المحض التي جعلت بحثاً محكَماً فيها ضرورياً، يستنتج على الشكل التالي: مفهوم **السببية** هو مفهوم يحتوي على **ضرورة** وصل وجود ما هو مختلفٌ، تماماً بوصفه مختلفا، بحيثُ إنّه إذا تمّ افتراض (أ) فإنني أعرف أن شيئاً مختلفاً عنها كلّ الاختلاف (ب)، يجب بالضرورة أن يوجد أيضاً. ولكن لا يمكن أن تُسْنَدَ ضرورةٌ إلى وصلٍ إلا وقد تمَّت معرفة الوصل قبْلياً؛ لأنه، قد تمكّننا التجربة من معرفة وجود ربط كهذا على أنه موجود، وليس أنه موجود هكذا بالضرورة. والآن، يقول هيوم، إنّه مستحيلٌ [A89] أن نعرف قبْلياً وبالضرورة أن الوصل بين شيءٍ **وآخر** (أو بين تعيينٍ وآخر مختلف عنه تماماً) قائم، إذا لم يكونا معطيين في الإحساس. وعليه فإن مفهوم سببٍ هو نفسه كاذبٌ وخادعٌ، ولكي نتكلّم عنه بألطف الطرق، هو وهمٌ يجب أن يُعْذَر من حيثُ إنّ **العادة** (ضرورةٌ **ذاتية**) التي عندنا بأن نشعر ببعض الأشياء أو بتعييناتها على أنها كثيراً ما تكون مقترنةً ببعضها البعض أو متتاليةً في وجودها، تُؤخذ عن غير دراية على أنها ضرورةٌ موضوعية لوضع مثل هذا الوصل في الأشياء نفسها؛ وهكذا يُكتسب مفهوم سببٍ خلسةً وليس على وجه الصواب ـ وبالفعل، لا يمكن أبداً أن يُكتَسَبَ أو تُعْتَمَد صحته لأنه يقتضي وصلاً هو في ذاته باطل، وهميٌّ ولا يصمد أمام أي عقلٍ، ولا يمكن أبداً أن يقابله أي موضوع. ـ هكذا، بخصوص كلِّ معرفةٍ لها

(14) انظر الهامش 4 ص 14 من هذا الكتاب.

علاقة بوجود الأشياء (ولكن مع بقاء الرياضيات مستثناةً إذاً منها) أُدخلت **التجريبية** أولاً على أنها المنبع الوحيد للمبادئ، ولكن بصحبتها [أُدخلت] **الرَّيبية** الأشدُّ صرامةً بالنظر إلى العلم الطبيعي بأكمله (كفلسفة)، إذ أننا، بمبادئ كهذه لا نستطيع أبداً أن **نستدلَّ** على نتيجةٍ من تعيينات معطاةٍ من الأشياء على أنها موجودة (بما أنه [A90] سيكون مطلوباً مفهوم سببٍ يحتوي على ضرورة وصلٍ كهذا) بل يمكننا فقط أن نترقَّب عن طريق قاعدة المخيّلة، حالاتٍ شبيهةً بحالات سابقة، مع أن هذا الترقُّب ليس أبداً أكيداً مهما تكرَّرت وتيرة تحقيقه. والحقُّ أنه لا توجد واقعةٌ نستطيع أن نقول فيها: **يجب** أن يكون قد حَدَث شيءٌ قبلها تَنْتُجُ هي عنه **بالضرورة**، أي يجب أن يكون لها **سبب**؛ وهكذا، مهما تكرَّرت الحالات التي عرفها أحدنا وكانت فيها سابقة كهذه، بحيث يمكن أن تُستمدَّ منها قاعدة، فإنه لن يستطيع أن يُقرّ بناءً عليها أنها سوف تحدث دائماً وبالضرورة على هذا النحو، وأن عليه أيضاً أن يُعطي الصدفة العمياء حقَّها، هذه التي يتوقَّف معها كلُّ استعمالٍ للعقل؛ وهذا هو ما يؤسّس الريبيَّة عندئذ بثبات ويجعلها غير قابلة للطعن في ما يخصُّ الاستدلالات الصاعدة من النتائج إلى الأسباب.

أفلتت الرياضيات معافاةً إلى الآن لأن هيوم اعتبر أن كلَّ قضاياها هي [قضايا] تحليلية، أي إنّها مشتقةٌ من تعيينٍ إلى آخر بسبب الهويَّة وبالتالي بسبب مبدأ التناقض (لكن هذا خطأٌ لأنها كلها بخلاف ذلك تأليفية؛ ومع أن الهندسة، مثلاً، لا علاقة لها بوجود الأشياء، إنما بتعيينها قبْلياً في عيانٍ ممكن، كأنه بالتمام تعيينٌ بمفهوم سببي من تعيينٍ (أ) إلى آخر مختلفٍ عنه كلياً (ب) على أنه ظلٌّ [A91] بالضرورة متَّصلاً بالأول). بيد أن ذلك العلم الذي يُشاد به عالياً بسبب يقينه القاطع، يجب عليه في النهاية أن يستسلم أيضاً **للتجريبية**

في المبادئ للسبب عينه الذي حمل هيوم على وضع العادة في مكان الضرورة الموضوعية في مفهوم السبب؛ وعلى الرغم من كلّ كبريائه، يجب عليه أن يقبل بتخفيض غلواء ادعاءاته الجسور الآمرة بالموافقة قبْلياً، وأن يتطلّع إلى مصادقة الصلاحية الشاملة على قضاياه من رفق المراقبين الذين، بصفتهم شهوداً، لن يقبلوا بأنَّ ما يعرضه عالِمُ الهندسة كونه مبادئ، يجب أن يكونوا قد أدركوه هم أيضاً على هذا النحو دائماً، والذي سوف يُسَلَّم به بالتالي أن يكون مرتقباً في المستقبل حتّى وإن لم يكن ضرورياً. وبهذه الطريقة تقود تجريبيّةُ هيوم في المبادئ أيضاً من دون أدنى ريبٍ إلى الرّيبيّة حتّى في ما يخصّ الرياضيات وبالتالي في كلّ استعمالٍ **علمي** نظري للعقل (لأن هذا يخصُّ إما الفلسفة أو الرياضيات). وأترك لكلّ واحدِ أن يقدّر هو لنفسه (نَظَراً إلى انهيارٍ رهيب كهذا للفروع الرئيسيّة للمعرفة) هل أن الاستعمال العاديّ للعقل سوف ينجو بقدرٍ أفضل ولن يقع بخلاف ذلك من دون رجعةٍ في شباك هذا التدمير عينه لِكُلّ علم، وذلك [A92] انطلاقاً من أنه لا بدَّ من أن تنتج عن نفس المبادئ ريبيَّةٌ **كلِّية** (وإن لم تكن تعني بالطبع أحداً سوى العلماء).

أما في ما يخصّ ما قمتُ به في نقد العقل المحض، فصحيحٌ أن التعليم الهيوميَّ الشكّي كان هو الذي تسبَّبَ به، لكنه ذهب إلى أبعد منه بكثير واهتمَّ بمجال العقل المحض النظري بكامله في استعماله التركيبي وهكذا أيضاً بمجال ما يسمّى عادةً ميتافيزيقا، فتابعتُ بالنسبة إلى شكّ الإسكتلندي المتعلّق بمفهوم العليَّة كما يلي: لمَّا أخذ **هيوم** موضوعات التجربة على أنها **أشياء في ذاتها** (كما يحدث ذلك في كلّ مكان) فقد كان على حقّ تماماً في إعلانه أن مفهوم السبب هو خديعةٌ كاذبةٌ وخاطئة؛ لأنه، في ما يخص الأشياء في ذاتها وتعيينها بوصفها كذلك، لا يمكن أن يُفهم لماذا إذا افتُرض

شيء ما (أ)، يجب عندئذ أن يُفْتَرض بالضرورة شيء آخر (ب) ولذلك فإنه لم يكن باستطاعته بالتأكيد أن يقبل بهكذا معرفةٍ قبْلية بالأشياء في ذاتها. ولم يكن باستطاعة هذا الرجل ثاقب الذهن القبول بأقلَّ من أصلٍ تجريبي لهذا المفهوم، لأن هذا [القبول] يتناقض مباشرةً مع ضرورة الوصل الذي يكوِّن ما هو جوهريٌّ في مفهوم العليَّة؛ ومن ثمَّ تمَّ تحريم هذا المفهوم ودخلت العادةُ مكانه في مراقبة سير الإحساسات.

وقد نتج عن أبحاثي [في نقد العقل المحض] مع ذلك أن [A93] الموضوعات التي نحن بصددها في التجربة هي ليست بأي شكلٍ من الأشكال أشياء في ذاتها، بل هي مجرَّد ظواهر، وأنه، على الرغم من أنه لا يمكن أن يُفهم في حالة الأشياء في ذاتها، لا بل يستحيل أن يُفهم كيف إذا افتُرضت (أ) يجب أن يكون **متناقضاً** ألا تُفْتَرَضَ (ب) المختلفة تماماً عن (أ) (ضرورة الوصل بين (أ) كونه سبباً و(ب) كونه نتيجة) علماً بأنه يمكن أن يُفكَّر فيهما بِكُلّ تأكيد على أنهما ظاهرتان، يجب بالضرورة أن يكونا متَّصلتين **في تجربة واحدة** على نحوٍ ما (مثلاً بالنظر إلى العلاقات الزمنية) ولا يمكن أن تكونا منفصلتين من دون أن تُناقضا ذلك الوصل الذي بواسطته تكون التجربة ممكنة، حيث هما موضوعان وحيث ليس بالإمكان أن تُعرفا من قِبَلنا إلا فيه. وقد وجدنا [هناك] أن الأمر هو كذلك بالفعل أيضاً؛ وهكذا أصبحتُ قادراً ليس فقط على أن أبرهن عن الحقيقة الموضوعية لمفهوم السبب بخصوص موضوعات التجربة، بل أيضاً على **استنباطه** كونه مفهوماً قبْلياً بسبب ضرورة الوصل الذي يجلبه معه، أي بتبيان إمكانيته من الفهم المحض من دون مصادر تجريبية؛ وهكذا، بعدما اقتلعتُ التجريبية من جذورها، كنتُ قادراً على أن أرمي جانباً النتيجة المحتَّمة للتجريبية، أي الرَّيبية، أولاً في ما يتعلق

[A94] بالعلم الطبيعي، ومن ثمَّ، بما أن الريبية في الرياضيات تنتج عن الأسس عينها، في ما يتعلّق بالرياضيات نفسها، وكلا العلمين يعودان إلى موضوعات تجربةٍ ممكنة؛ وقد استعطتُ بهذه الطريقة أن أستأصل الشك الكلّي حول كل ما يدَّعي العقل النظري بأنه يُدركه.

ولكن، كيف هو الوضع بالنسبة إلى تطبيق مقولة العليَّة هذه (وكذلك أيضاً باقي المقولات، إذ أنّه لا يمكن بدونها أن تحصل معرفةٌ بما هو موجود) على موضوعات ليست موضوعات تجربةٍ ممكنة، بل تقع وراء حدودها؟ ذاك أنّني لم أستطع أن أستنبط الحقيقة الموضوعية لتلك المفاهيم إلا بالنسبة إلى **موضوعات التجربة الممكنة**. غير أن ما أعطاها مكاناً في الفهم المحض الذي منه تعود إلى الموضوعات بصفةٍ عامة (سواء أكانت حسّية أم لا) هو هذا بالضبط: إنّني أكون قد أنقذتهم أيضاً فقط إذا تمكنت من أن أُبرهن أن تلك الموضوعات يُمكن على الرغم من ذلك أن يتمّ **التفكير** بواسطتها حتّى وإن لم تكن معيّنةً قبْلياً. وإذا مازال ينقص شيء ما، فإنما هو الشرط لتطبيق هذه المقولات، لا سيما مقولة العليّة على موضوعات، أي العيان؛ فحيث لا يكون معطى، يصبح التطبيق **بهدف معرفةٍ نظريةٍ** لموضوع على أنه نومينون أمراً مستحيلا، بحيثُ
[A95] إنّ معرفةً مثل هذه، إذا أقدم عليها أحدٌ مغامراً تبقى محظورةً كلياً (مثلما حدث في نقد العقل المحض)، في حين أن الحقيقة الموضوعية للمفهوم [مفهوم العليَّة]، تبقى ويمكن أن تُستعمل حتّى عن النومينون أيضاً، إلا أن هذا المفهوم لا يمكن تعيينه نظرياً لا بكثير ولا بقليل ولا يمكن أن تنتج بذلك أي معرفة. والسبب في ذلك هو أن هذا المفهوم، حتّى في علاقةٍ بموضوع، لا يحتوي على أي شيءٍ مستحيل، كانت قد تمّت البرهنة به على هذا: إنه في أيِّ تطبيقٍ على موضوعات الحواس، كان موقعه في الفهم المحض مؤمَّناً؛ وحتّى لو حدث فيما بعد أن أُعيد إلى الأشياء في ذاتها (التي

لا يمكنها أن تكون موضوعات تجربة)، فإنه غير قادرٍ على أن يكون معيَّناً بطريقة وكأن عليه أن يمثِّل **موضوعاً معيَّناً** بهدف معرفة نظرية، حتّى بهدف شيءٍ آخر (ربَّما العملي) قد يكون قابلاً لأن يعيَّن من أجل تطبيقه؛ وهذا ما لن يكون إذا كان مفهوم العليَّة هذا، كما يذهب إلى ذلك هيوم، يحتوي على شيء يستحيل دائماً التفكير فيه.

والآن، لكي نعثر على هذا الشرط لتطبيق المفهوم المعنيّ هنا على النومينات، نحن بحاجةٍ فقط إلى أن نتذكَّر **لماذا نحن لسنا راضين عن تطبيقه على موضوعات التجربة،** بل إننا نرغب في أن نستعمله على أشياء في ذاتها أيضاً، لأنه سرعان ما يتبيَّن أنه ليس هدفاً نظرياً، بل هو هدفٌ عمليٌّ يجعل هذا ضرورياً بالنسبة إلينا. [A96] وحتّى لو كنَّا ناجحين في هذا التطبيق، إلا إننا لن نكون قد حققنا بعدُ مكسباً حقيقياً للتأمُّل، في معرفة الطبيعة أو، على وجه العموم، بالنسبة إلى أي موضوعاتٍ قد تكون معطاةً لنا؛ بل نكون خطونا بدلاً من ذلك في أحسن الأحوال خطوةً كبيرة مما هو مشروطٌ حسّياً (وقد سبق وقمنا بما يكفي لكي نبقى فيه ونجتاز بجدٍ سلسلة الأسباب) باتجاه ما هو فوق - حسِّي، و[15] أكملنا معرفتنا من ناحية الأسباب ولكي نثبِّت حدودها، على الرغم من الهوَّة التي لا حدَّ لها بين ذلك الحد وما نعرف أنه يبقى دائماً غير مردوم، وأننا نكون قد أصغينا لفضول طائش أكثر من الاستجابة لرغبةٍ متينةٍ في المعرفة.

ومهما يكن الأمر، فعدا عن العلاقة التي يقف فيها **الفهم** بمقابل الأشياء (في المعرفة النظرية)، له أيضاً علاقةٌ بمَلَكَة الرغبة التي تسمَّى لذلك الإرادة، وتسمَّى الإرادة المحض من حيثُ إنَّ الفهم المحض (الذي يُسمّى في هذه الحال عقلاً) هو عمليٌّ عبّرَ عن مجرَّد

(15) في طبعة أكاديمية برلين (um) لكي وهنا (und) و.

تمثُّل لقانون، فالحقيقة الموضوعية لإرادةٍ محض، أو، وهذا شيءٌ واحد، لعقلٍ عمليٍّ محض، هو معطى قبْلياً في القانون الأخلاقي، كما لو كان [معطى] بواقعةٍ. ـ ولهذا يمكننا أن نسمِّيه تعييناً للإرادة لا يمكن تجنُّبه حتّى لو لم يكن مستنداً إلى مبادئ تجريبية. وعلى كلّ [A97] حال يوجد في مفهوم الإرادة، مُتَضَمَّناً من قبل، مفهومُ العليَّة، وهكذا في مفهوم إرادةٍ محض يوجد مُتَضَمَّناً مفهوم العليَّة مع الحرية، أي عليَّة ليست قابلة للتعيين وفقاً لقوانين الطبيعة وبالتالي غير قابلةٍ لأي عيانٍ تجريبي كبرهان على حقيقتها، ولكنها على الرغم من ذلك تبرِّر تبريراً كاملاً حقيقتها الموضوعية قبْلياً في القانون المحض العملي، وإن يكن (كما يسهل فهم ذلك) ليس بهدف الاستعمال النظري للعقل وإنما لاستعماله العملي فقط. والآن، إن مفهوم كائنٍ ذي إرادة حرة هو مفهوم **علَّةٍ نومينون** (causa nomenon)، وقد تمَّ التأكُّد من قبل أن هذا المفهوم لا يتناقض مع نفسه بما أن مفهوم العلَّة، كونَه صدر كلِّياً عن الفهم المحض، وله أيضاً حقيقته الموضوعية بالنسبة إلى موضوعاته على وجه العموم مؤمَّنةً بالاستنباط بقدر ما هي مستقلةٌ في أصلها عن كلّ الشروط الحسّية وبالتالي ليست هي من نفسها مقصورةً على الظواهر (اللهمَّ إلا إذا أراد أحدٌ أن يستعملها استعمالاً نظرياً محدَّداً)، فالمفهوم قد يطبَّق بالتأكيد على أشياء ككائنات الفهم المحض. ولكن لأنه لا عيان ـ وهذا لا يمكن أن يكون إلا حسياً ـ يمكن أن يوضع تحت هذا التطبيق، فإن العلَّة النومينون (causa nomenon) بالنسبة إلى [A98] الاستعمال النظري للعقل هي، وإن كانت مفهوماً ممكناً، وقابلاً لأن يُفكَّر فيه، إلا أنه [مفهوم] فارغ، لكنني لست أدَّعي الآن **أنّني أعرف نظرياً** بواسطة هذا المفهوم تكوينة كائن **من حيث** إنه يمتلك إرادةً محضاً؛ يكفيني أن أكون قد علَّمته فقط كهكذا كائن، وبالتالي أن أَصِلَ مفهوم العليَّة بمفهوم الحرية (وبما لا يمكن فصله عنها، القانون

الأخلاقي كونه سبباً معيِّناً لها)؛ ولا شكّ في إنّني مخوَّل أن أفعل هذا بفعل الأصل المحض وغير التجريبي لمفهوم السبب، بقدر ما اعتبر نفسي مخوَّلاً ألا أستعمله في غير ما يتعلَّق بالقانون الأخلاقي الذي يعيِّن حقيقته، أي الاستعمال العملي فحسب، فلو كنتُ حرمتُ، مع هيوم، مفهوم العليّة من الحقيقة الموضوعية في استعماله العملي[16] ليس فقط بالنظر إلى الأشياء في ذاتها (لما هو فوق ـ حسِّي) بل أيضاً بالنظر إلى موضوعات الحواس، لكان وَجَبَ الإعلان أنه خالٍ من كلِّ معنى، وبما أنه مفهومٌ مستحيلٌ نظرياً، أنه غير قابلٍ للاستعمال؛ ولمَّا كان من المستحيل كلِّياً أن يتمَّ استعمال ما هو عَدَم، لذا فإن الاستعمال العملي لمفهوم **هو نظرياً لاغٍ** سوف يكون غير معقولٍ بالكامل. والآن، مع ذلك، إن مفهوم علِّيةٍ غير مشروطةٍ تجريبياً هو بالفعل نظرياً فارغ (من دون أي عيانٍ مناسبٍ له) لكنه على الرغم من ذلك ممكنٌ ويعود إلى موضوع غير محدَّد؛ وبدلاً عن ذلك، يُعطى المفهوم معنى في القانون الأخلاقي مهما كان وبالتالي في مرجعه العملي؛ وهكذا لا يكون لديَّ بالفعل عيانٌ يستطيع أن يحدِّد له حقيقته الموضوعية النظرية، ولكن له مع [A99] ذلك تطبيق حقيقي معروض **في الواقع** (in concreto) في نيات أو مسلّمات، أي له حقيقة عملية يمكن أن تُعيَّن بالضبط؛ وهذا كافٍ لتبريره حتّى بالنظر إلى النومينات.

أما وقد أدخلت هذه الحقيقة الموضوعية للمفهوم المحض للفهم في حقل فوق ـ الحسِّي، فإنها تعطي كلّ المقولات الباقية حقيقةً موضوعية أيضاً، وإن يكن فقط بقدر ما هي على اتصالٍ **ضروري** مع السبب المعيِّن للإرادة المحض (القانون الأخلاقي) ـ

(16) في طبعة أكاديمية برلين (theoretischen) النظري بدلاً من (praktischen) عملي.

حقيقة موضوعيةٌ نعم، ولكن قابلة للتطبيق عملياً فقط وليس لها أقلُّ تأثير على المعرفة النظرية بهذه الموضوعات، كأن تكون إدراكاً لطبيعتها بالعقل المحض بحيثُ تتوسع هذه. وكما سوف نجد أيضاً فيما يلي، فإن هذه المقولات هي دائماً على علاقة فقط بكائنات بوصفها **عقول**، وفيها فقط بعلاقة **العقل** بـ **الإرادة** وبالتالي دائماً بـ **العملي** فقط، وهي لا تدَّعي وراء ذلك أي معرفة بهذه الكائنات؛ أما في ما يخصُّ صفاتٍ أخرى أياً كانت، تعود إلى الطريقة النظرية لتمثُّل أشياء فوق ـ حسِّيةٍ كهذه، قد تساق نحو علاقة بهذه المقولات، فهي بمجملها من دون استثناء يجب أن تحسب ليس |A100| كونها معرفة، بل فقط كونها ضمانة (هي مع ذلك ضرورةٌ بالنسبة إلى أهداف عملية) لأن تْقبل وتُفترض حتّى حيث تُقبل كائنات فوق ـ حسّية (مثل الله) عن طريق القياس، أي بعلاقةٍ عقلية لا غير، نقوم باستعمالها عملياً في ما يتعلّق بما هو حسّي؛ وهكذا، بهذا التطبيق على ما هو فوق ـ حسّي، ولكن بهدفٍ عملي فقط، لا يُعطى العقل المحض النظري أقل تشجيع لكي يسبح بخياله في المغامرة.

الباب الثاني

من أنالوطيقا العقل العملي

حول مفهوم موضوعٍ للعقل المحض العملي

أعني بمفهوم[1] للعقل العملي تمثُّلاً لموضوع باعتبار أنه مفعولٌ ممكن بواسطة الحرية. أما أن يكون موضوعَ معرفة عملية مفهومةٍ على هذا الشكل فيعني، بسبب ذلك، فقط علاقة الإرادة بفعلٍ تكون هي أو نقيضها قد جعلته حقيقةً، ولكي تحكم في ما إذا كان شيءٌ ما موضوعاً للعقل **المحض** العملي أم لا فقط من أجل التمييز بين إمكانية **فعل إرادة** الفعل الذي به يمكن أن يُجعل موضوعٌ معيَّن حقيقةً [A101] أو عدم إمكانيَّته، في حال كانت لدينا القدرة على ذلك (وهذا ما يجب أن تَبُتَّ فيه التجربة)، فإذا اتُّخذ الموضوع سبباً معيِّناً لمَلَكَة الرغبة فينا، فلا بدَّ حينئذٍ من أن تتقدَّم **إمكانيتها الطبيعية** بواسطة الاستعمال الحرِّ لقوانا على حكمنا سواء أكان [الموضوع] موضوعاً للعقل العملي أم لا. وبالمقابل، لو كان بالإمكان أن يُعتبر قانونٌ قبْلياً كونه سبباً معيِّناً للفعل، وهذا بالتالي يمكن أن يُعتبر على أنه معيَّنٌ

---

(1) تضيف طبعة أكاديمية برلين هنا (eines Gegenstandes أي موضوع) على نص الطبعة (A) وتعتبر هذه الإضافة من باب تفسير قام به ناشر تلك الطبعة.

بالعقل المحض العملي، عندئذٍ يكون الحكم في أن شيئاً ما هو، أو ليس هو، موضوع عقلٍ محض عملي، مستقلاً كلَّ الاستقلال عن هذه المقارنة مع قدرتنا الطبيعية، ويكون السؤال فقط حول ما إذا كنا نستطيع أن **نريد** فعلاً موجَّهاً نحو وجود موضوع، لو كان هذا الموضوع واقعاً تحت إمرتنا؛ ومن هنا يجب أن تأتي **الإمكانية الأخلاقية** أولاً، بما أن السبب المعيِّن للإرادة في هذه الحال هو ليس موضوع الإرادة بل قانونها.

إن الموضوعات الوحيدة لعقلٍ عملي هي إذاً موضوعات **الخير** والشر، إذ يُفهم بالأول موضوعٌ ضروريٌّ لمَلَكَة الرغبة، وبالثاني لمَلَكَة الكراهية، ولكليهما، مع ذلك، بالتوافق مع مبدأ العقل.

وإذا كان على مفهوم الخير ألا يكون مشتقاً من قانونٍ عملي [A102] سابق، بل عليه بدلاً من ذلك أن يُستعمل أساساً له، فعندئذٍ لن يكون سوى مفهومٍ لشيء ما يَعِدُ وجودُه بمتعةٍ وهكذا يعيِّن عليَّة الحامل، أي مَلَكَة الرغبة [التُقْدِم] على إنتاجها. والآن، بما أنه من المحال أن يُدرك قبْلياً أيّ تصوُّرٍ سترافقه **المتعة** وأيٌّ سيرافقه **الألم**، فسوف يعود الأمر إلى التجربة وحدها أن تُبيِّن على الفور ما هو خيرٌ أو شرٌّ. ولمّا كانت خاصيّة الحامل التي عطفاً عليها وحدها يمكن أن تحصل التجربة، هي **الشعور** باللذة والألم، بوصفه قابليةً تخصُّ الحسَّ الداخلي، ولذلك فإن مفهوم ما هو خيرٌ مباشرة سيتَّجه فقط نحو ما يرتبط به الشعور بـ **المتعة** مباشرةً، ومفهوم ما هو شرٌّ على الإطلاق سيكون عليه أن يُعطف فقط على ما يثير **الوجع** مباشرة. ولكن بما أن هذا مخالفٌ حتّى لاستعمال اللغة الذي يميّز **الطيِّب** عن **الخيِّر** والسَّيئ عن **الشرِّير**، ويقتضي أن يُحكم دائماً في ما هو خيرٌ وشرٌّ بالعقل، وبالتالي بمفاهيم يُمكن أن تُبلَّغ بلا استثناء، وليس فقط

بمجرد إحساس مُقْتَصِرٍ على موضوعاتٍ[2] منفردة وقابليتها للتأثُّر؛ ولكن بما أن المتعة والألم مع ذلك لا يمكن أن يكونا مرتبطين من عندهما قَبْلياً بأي تمثلٍ لموضوع، فسيكون على الفيلسوف الذي يعتقد أن عليه أن يضع شعوراً باللّذة في أساس حكمه العملي، أن [A103] يُسمّي **خيراً** ما هو أداة الوصول إلى المُرضي، **وشرّاً** ما يسبّب المُكدِّرات والوجع، ذاك أن الحكم على علاقة الوسائل بالأهداف يخصُّ بالتأكيد العَقل، ولكن، على الرغم من أن العقل وحده هو القادر على تمييز وصل الوسائل بأهدافها (بحيث يمكن أن تُعرَّف الإرادة أيضاً بأنها مَلَكة الغايات، بالنظر إلى أن هذه هي دائماً الأسباب المعيِّنة لمَلَكَة الرغبة وفق مبادئ)، فإن المسلَّمات العملية التي قد تنتج عن مفهوم الخير المذكور أعلاه كونه مجرد وسيلة لن يحتوي أبداً كونه موضوعاً للإرادة على أيِّ شيء خيِّر في ذاته، بل دائماً على خيرٍ **من أجل شيء آخر** فقط؛ وسوف يكون الخير دائماً ما هو نافعٌ فقط، وذاك الذي هو نافعٌ له سيكون عليه أن يقع خارج الإرادة، في الشعور. والآن، إذا كان لا بدَّ من أن يميَّز بين هذا الأخير، كونه شعوراً مرضياً، وبين مفهوم الخير، عندئذٍ لن يكون أي شيءٍ على الإطلاق خيراً مباشرةً، ويجب أن يُبحث عن الخير، بدلاً من ذلك، فقط في الوسائل من أجل شيء آخر، أي من أجل شيء من الرضا.

هناك قاعدةٌ قديمة للمدارس[3] [تقول]: لا نشتهي شيئاً إلا بحجَّة أنه خيرٌ ولا نَنْفُرُ من شيءٍ إلا بحجَّة أنه شرٌّ (nihil appetimus, [A104] nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali)

(2) في طبعة أكاديمية برلين (Subjckte) ذوات بدلاً من (Objekte) موضوعات.

(3) المقصود بها المدارس في القرون الوسطى اللاتينية ومنها المسماة الإسكولاستيكية.

ولهذه الصيغة استعمالٌ كثيراً ما يكون صائباً، لكنه أيضاً كثيراً ما يكون مُضرّاً جداً بالفلسفة، لأن عبارتي الخير (boni) والشرّ (mali) تنطويان على لُبْس سببه فقر اللغة الذي بسببه تكونان قابلتين لمعنى مزدوج؛ وهكذا، فإن الفلسفة التي، في استعمالها لهما، تُدرك جيداً الفرق بين المفاهيم في العبارة الواحدة، لكنها لا تستطيع مع ذلك أن تجد لها عبارات خاصة، ومن هنا تُوضع القوانين الأخلاقية لا محالة في أسلوب مبهرج، تُضطَر إلى اللجوء إلى تمييزات غامضة الدلالة لا يُمكن من ثمّ أن يوجد اتفاقٌ حولها لأنه لم يكن بالإمكان تحديد الفرق تماما بأي عبارة مناسبة(*). ولحسن حظّ اللغة الألمانية أن لديها عبارتين لا تسمحان بالتغافل عن هذا الفرق، فكلمة (bonum/ خير) التي يطلق عليها اللاتينيون كلمةً واحدة يسمّونها بها، لها [في الألمانية] مفهومان مختلفان جداً وعبارتان مختلفتان على حدّ سواء: das Gute/ الخير و das Wohle/ الصالح لكلمة Bonum/ خير، [A105] وdas Boese/ الشرّ وdas Uebel/ الطالح أو Weh/ الألم لكلمة Malum/ شرّ: وهكذا يكون لدينا حكمان مختلفان كليا بحسب ما نأخذ بالاعتبار أمام فعلٍ ما: **الخير** فيه والشر، أو **صالحنا** وألمنا (**طالحنا**). ومن هنا يكون قد نتج أن القضية النفسية المشار إليها سابقاً هي على أقلّ تقدير موضع شكّ كبير في حال تُرجمت على النحو الآتي: إننا لا نشتهي شيئاً إلا أخذاً بالاعتبار **صالحنا** أو **طالحنا**؛

(*) أضف إلى ذلك أن عبارة بحجة أنه خير sub ratione boni فيها إبهام. لأنها يمكن أن تعني أننا نتصوّر شيئاً على أنه خيرٌ نشتهيه **ولأننا نشتهيه** (نريده)، أو أيضاً: نشتهي شيئاً **لأننا نتصوّره لأنفسنا على أنه خيرٌ**، بحيث إما أن تكون الرغبة هي السببُ المعيّنَ لمفهوم الشيء أنه خيرٌ، أو أن يكون مفهوم الخير هو السببُ المعيّنَ للرغبة (للإرادة)؛ لأنه في الحالة الأولى ستعني sub ratione boni بحجة أنه خيرٌ عندئذٍ إننا نريد شيئاً **تحت فكرة الخير**، وفي الثانية إننا نريد شيئاً **بسبب هذه الفكرة** التي يجب أن تتقدّم على فعل الإرادة كسببٍ معيّنٍ لها.

وبالمقابل، إذا ما فُسِّرت كالآتي: إننا لا نريد شيئاً، بموجب توجيه العقل، إلا إذا اعتبرنا أنه خيرٌ أو شرٌّ، عندئذٍ تكون [القضية] يقينيةً من دون أدنى شكّ، وفي الحين نفسه معبَّراً عنها بِكُلّ وضوح.

إن **الصالح** أو **الطالح** إنما يشير دائماً إلى علاقةٍ بوضعنا من حيث **الاستمتاع** أو **عدم الاستمتاع** فقط، حالة المتعة أو الألم؛ ثمّ، إذا اشتهينا أو كرهنا شيئاً، فهذا يحدث فقط ما دام يُرجع إلى شهوتنا وشعورنا باللذّة أو بالألم الذي يسبّبه. أما **الخير** أو **الشرّ** فيعني دائماً عودةً إلى **إرادتنا** من حيث هي معيَّنةٌ بـ **قانون العقل** كي تجعل شيئاً ما موضوعاً لها، ذاك أنها لا تُعيِّن أبداً مباشرةً من الشيء ومن تصوّره، بل هي ملَكةٌ قادرةٌ على أن تجعل من قاعدةٍ للعقل دافعاً لفعلٍ (يصبح به موضوعٌ ما حقيقياً)، فالخير أو الشرُّ يرجعان إذاً [A106] بالمعنى الدقيق للكلمة إلى الأفعال وليس إلى وضع إحساس الشخص، ثمّ، إذا كان لا بدَّ من أن يكون شيء ما خيراً أو شرّاً على الإطلاق (ومن كلّ الأوجه ومن دون أي شرطٍ آخر)، أو أن يُفترض اعتباره كذلك، فعندئذٍ لن يكون سوى طريقة القيام بالفعل، مسلَّمة الإرادة وبالتالي الشخص الفاعل نفسه مَنْ يمكن أن يُقال عنه إنّه إنسان خيِّرٌ أو شرّير وليس أي شيء آخر.

وبناءً على ذلك قد يستطيع أحدٌ أن يستهزئ بالرّواقي الذي صاح وهو في أشدِّ أوجاع النقرس: أيّها الألم، إنك تستطيع أن تعذّبني قدر ما تريد، لكنني لن أعترف أبداً بأنك شرٌّ[4] (kakon, malum)! إنّه كان على صواب، على الرغم من ذلك، لقد كان

(4) هذه الجملة، وإن لم تذكر هنا شاهداً، إلا أنها للخطيب شيشرون (M. T. Cicero) (106 ـ 74 ق. م.) وقام بتوثيقها المترجم الإيطالي كالآتي: Tusculanae. Disp. II, 25, 61).

أَلَماً، هذا ما شَعَر به، وهذا ما كَشَفَ عنه صراخه؛ ولكن، أن يكون قد لَحِقَ به شرٌّ من جرَّائه، فهذا ما لم يكن لديه أيُّ سببٍ ليعترف به؛ لأن الألم لا ينقص من قيمة شخصه شيئاً على الإطلاق، بل يقلِّل فقط من قيمة وضعه. بينما كذبةٌ واحدة، لو أنه كان على وعي بها، لَحَطَّمَتْ حتماً كلّ عزيمته؛ أما الوجع فكان بمثابة حافزٍ لكيْ يسمو به، في حال كان على وعي بأنه لم يتسبب في حصوله[5] بأيِّ فعلٍ خاطئٍ يجعله هو نفسه مستحقّاً للعقوبة.

إن ما يجب علينا أن نسمِّيه خيراً يجب أن يكون موضوعَ مَلَكة الرغبة في حكم كلِّ إنسان عاقل، وما نسمِّيه شراً يجب أن يكون موضوع نفورٍ في عين كلِّ إنسان؛ ومن هنا لا بدَّ لإصدار هذا الحكم ليس فقط من الحواسِّ، بل من العقل أيضاً. وهذا يصحُّ بالنسبة إلى الصدق بمقابل الكذب، إلى العدالة بمقابل البطش، . . . إلخ. إلا أننا نستطيع أن نسمِّي شرّاً شيئاً يجب على كلّ فردٍ أن يُعلن على الرغم من ذلك أنه في الوقت نفسه خيرٌ بطريقة غير مباشرة حيناً وبطريقة مباشرة حيناً آخر، فمن يُخضع نفسه لعمليةٍ جراحية يشعر من دون شكّ أنها بمثابة أَلَم، لكنه، بتحكيم العقل، لا بدّ من أن يعترف، ومعه كلُّ إنسان آخر أنها خير، ولكن إذا كان هناك أحدٌ يحبُّ معاكسة وإقلاق أناسٍ آخرين مسالمين، ثمّ انتهى به الأمر ذات مرّة ووقع [بين أيديهم] وراحوا يكيلون له الضرب المبرح، فهنا لا شكّ في أنه يقع عليه وجعٌ، لكن كلَّ إنسان سوف يوافق على ما حدث وسوف يعتبر أن ذلك جيِّد بحدِّ ذاته حتّى لو لم ينتج عنه أكثر من ذلك؛ وبالفعل، حتّى ذاك الذي تلقّى الضربات، عليه أن يعرف في [A107]

(5) بحسب طبعة أكاديمية برلين تعود «الهاء» إلى «الألم» أما هنا فهي تعود إلى «الحافز».

قرارة عقله أنه نال ما يستحق، لأنه يُدرك أن التناسب بين حسن الحال وحسن السلوك الذي يرفعه العقل بوجهه بشكلٍ لا يمكن تجنّبه، يعبَّر عنه هنا بدقة.

ولا ريب في أن حسن ـ أو سوء الحال يعني **الكثير** جداً في حكم عقلنا العملي، وفي ما يتعلّق بطبيعتنا كوننا كائنات حسّية، فإن [A108] **كلَّ** ما يعتدُّ به هو **سعادتنا**، إذا تمَّ تقديرها، كما يقتضي العقل ذلك على وجه الخصوص، ليس على أساس شعور عابر، بل على أساس التأثير الذي لهذه المصادفة على وجودنا برمَّته ورضانا به؛ غير أن [السعادة] ليست هي **الشيء الوحيد** الذي يُعتدُّ به، فالإنسان كائن له حاجات بوصفه منتمياً إلى العالم الحسّي، وفي هذا الحدّ تتأتى على عقله بلا شكّ مهمَّةٌ من جانب إحساسه ليس بوسعه أن يرفضها، أن يسهر على مصالحها ويَضَعَ لنفسه مسلّمات عملية بهدف السعادة في هذه الحياة حيث أمكن، وفي حياة مستقبلية أيضاً. إلا أنه مع ذلك ليس حيواناً إلى درجةٍ تجعله غير مكترثٍ بِكُلّ ما يقوله العقل من عنده ويستعمل العقل مجرَّد أداة لإشباع حاجاته بوصفه كائناً حسِّياً، ذاك أن امتلاكه لعقلٍ لا يرفعه إطلاقاً في القيمة فوق الحيوانية البحتة إذا كان العقل ليخدمه فقط في البحث عمَّا تحققه الغريزة لدى الحيوانات؛ ففي هذه الحال لن يكون العقل سوى طريقة خاصة استخدمتها الطبيعة لتسلّح بها الإنسان من أجل الغاية نفسها التي صمَّمت هي الحيوان من أجل [الوصول] إليها، من دون أن تَخُصَّه بغايات أسمى. ولا شكّ في أنه، بعد أن اكتمل هذا التدبير الذي اتخذته الطبيعة من أجله، فإنه كان بحاجة إلى عقلٍ لكي يأخذ بعين الاعتبار في جميع الأوقات سرَّاءه وضرَّاءه؛ ولكن للإنسان، علاوةً على ذلك عقلاً يهدف إلى غاية أسمى، أي ليس ليفكِّر فقط بما هو خيرٌ أو شرٌّ في ذاته أيضاً ـ الأمر الذي لا يستطيع أن يحكم فيه سوى [A109]

العقل المحض الذي لا اهتمام حسّي له على الإطلاق ـ بل أن يُميِّز أيضاً بين هذا الحكم الأخير والحكم السابق ويجعله الشرط الأعلى للأخير[6].

وفي هذا الحكم حول ما هو خيرٌ أو شرٌّ في ذاته، بقصد تمييزه عمَّا يمكن أن يُسمَّى هكذا بالنسبة إلى ما هو صالحٌ أو طالحٌ فقط، إنما يعود الأمر إلى النقاط الآتية: إما أن يكون قد تمَّ التفكير بمبدأ عقلي بوصفه هو في ذاته السببَ المعيِّن للإرادة من دون الالتفات إلى موضوعاتٍ ممكنة لمَلَكة الرغبة (وبالتالي بالصيغة القانونية للمسلَّمة لا غير)، وفي هذه الحال يكون ذلك المبدأ قانوناً عملياً قبْلياً، ويؤخذ العقل المحض على أنه عمليٌ من ذاته. وفي تلك الحال يُعيِّن القانون الإرادةَ **مباشرةً**، ويكون الفعل المُمْتثِل له **خيِّراً في ذاته**، وتكون إرادةٌ تَمْتَثِلُ مسلَّمتُها دائماً لهذا القانون إرادةً **خيِّرة ببساطة، خيّرةً من كلّ جانب**، وتكون **الشرط الأعلى لِكُلّ خير**. أو ما عدا ذلك، أن يسبق مسلَّمةَ الإرادة سببُ تعيين مَلَكة الرغبة الذي يفترض موضوع لذَّةٍ أو ألَم، وبالتالي شيئاً **يُمتع** أو **يؤلم**، ويكون على مسلَّمة العقل أن تعزِّز من شأن الأول وتتجنَّب الثاني محدِّدةً الأفعال الجيِّدة بالنسبة إلى ميولنا، فهي من هنا جيدة بشكل غير مباشر ليس إلا (بالنسبة إلى غايةٍ أخرى كونها وسيلة لها)، وفي حالةٍ [A110] كهذه لا يمكن أبداً أن تسمَّى قوانين، وإنما تسمَّى مع ذلك أوامر عقلانية عملية. والغاية نفسها، المتعة التي نبحث عنها في الحالة الأخيرة ليست **خيراً** بل هي **صالح**، ليست مفهوم عقلٍ، بل مفهوم موضوع الإحساس؛ لكن استخدام الوسيلة من أجل الوصول إليها،

---

(6) نجد في طبعة أكاديمية برلين أداة التعريف der وعندئذٍ ترجع «الأخيرة» إلى «الشرط»؛ أما هنا فأداة التعريف هي des وبهذا ترجع «الأخيرة» إلى «هدفٍ أعلى...».

أي الفعل، هو وحده يستحق أن يُسمَّى على الرغم من ذلك خيِّراً (لأن ذلك يقتضي تفكيراً عقلانياً)، ولكن، في جميع الأحوال، ليس خيراً بإطلاق، بل بالنسبة إلى ما يتعلَّق بحساسيتنا فقط، نظراً إلى شعورها باللذة والألم؛ أما الإرادة التي تتأثَّر مسلَّمتُها بذلك، فليست إرادةً محضاً، لا تتجه إلا نحو ما به يستطيع العقل المحض أن يكون من ذاته عملياً.

وهذا هو الآن المكان [الملائم] لشرح المفارقة التي في منهج نقدٍ للعقل العملي: **أي إن مفهوم [كلٍّ من] الخير والشرّ يجب ألا يتمَّ تعيينه قبل القانون الأخلاقي (الذي يبدو كأنه كان يجب أن يوضَعَ هو**[7] في أساسه)، بل فقط (كما يحدث ذلك هنا) بعده وبواسطته. وهذا يعني أننا حتّى وإن كنّا لا نعرف أن مبدأ الأخلاقية هو قانونٌ محض معيِّن للإرادة قبْلياً، إلا أنه كان يجب علينا على الأقلّ أن نتركه **غير مقرَّرٍ** في البداية سواء أكان للإرادة أسبابٌ تجريبية فقط أم أن لها أيضاً أسباب تعيينٍ محضة قبْلياً، كي لا نُقرَّ مبادئ بشكل اعتباطي جداً (gratis)، إذ إنَّه من المخالف لكلِّ القواعد الأساسية للمنهج الفلسفي القبول بما يجب أولاً إقراره قبل أن يتمّ هذا [A111] الإقرار، فلنفترض أننا نريد الآن البدء باستنباط مفهوم الخير بهدف استنباط قوانين الإرادة منه: حينئذٍ سوف يقوم هذا المفهوم للموضوع (بوصفه موضوعاً خيِّراً) بتزويدنا به في الوقت نفسه على أنه السبب المعيِّن الوحيد للإرادة. والآن، بما أن هذا المفهوم لم يكن له أي قانونٍ عملي قبْلياً كمقياس، فإن محكَّ الخير أو الشرِّ لا يمكن أن يوضع إلا في توافق الموضوع مع شعورنا باللذة أو بالألم، ولا

---

(7) وضعت طبعة أكاديمية برلين er وليس es كما في الطبعة (A) المعتمدة هنا. وتلك تعيد الضمير إلى «مفهوم الخير والشرّ»، أما هذه فتعيد الضمير إلى «القانون الأخلاقي» وهو الأصحّ.

يمكن أن يتمَّ استعمال العقل إلا بالجزء المتعلِّق بتحديد هذه اللذة أو هذا الألم في مجمل العلاقة بكلٍّ مشاعر وجودي، وبجزء آخر في ما يخصُّ تعيين الوسائل التي توفر لي موضوعات مثل هذه المشاعر. وهنا، لـمَّا كان ما يتفق مع الشعور باللذة لا يمكن أن يحدَّد إلا بالتجربة، ولمَّا كان على القانون العملي مع ذلك أن يكون مؤسَّساً عليها كونه شرطاً لها، بحسب الافتراض القائم، فإن كلَّ إمكانية قوانين عملية قبْلياً تكاد تكون مستبعدةً بشكل كامل، لأنه كان قد فُكِّر أنه من الضروري قبل كلّ شيء أن يُعثر أولاً على موضوع للإرادة يكون على مفهومه، مثله مثل مفهوم الخير، أن يكوِّن السبب العام [A112] لتعيين الإرادة، مع أنه تجريبي. لكن ما كان ضرورياً البحثُ فيه أولاً مع ذلك هو: أفلا يوجد أيضاً سببٌ معيِّن للإرادة قبْلياً (لا يمكن العثور عليه أبدا في أي موضع آخر، إلا في قانون عملي محض، وذلك فعلاً بكونه هو الذي يفرض على المسلّمات صيغتها القانونية فقط، من دون الالتفات إلى موضوع). ولكن، بما أنه قد أُقِرّ إرساء موضوع معيَّن وفقاً لمفهومي الخير والشر في أساس كلِّ القوانين العملية، فيما أن الأول، إذا لم يسبقه قانونٌ، لا يمكن أن يُفكَّر فيه إلا بمفاهيم تجريبية، وإمكانية حتّى التفكير بقانونٍ عملي محض قد تمَّت تنحيتها سلفاً؛ ولو إننا قمنا، بالمقابل، بالبحث عن هذا الأخير أولاً تحليلياً، لكنّا وجدنا، بدلاً من مفهوم الخير بوصفه موضوعاً معيّناً للقانون الأخلاقي وجاعلاً إياه ممكناً، أن القانون الأخلاقي هو الذي، على العكس من ذلك، يعيِّن أولاً مفهوم الخير ويجعله ممكناً من حيث يستحقُّ هذا الاسم حقاً.

هذه الملاحظة التي لا تتعلَّق إلا بمنهج آخر ما تؤول إليه الأبحاث الأخلاقية هي مهمّة. إنّها تفسِّر دُفعةً واحدة الأساس المسبِّب لكلِّ أخطاء الفلاسفة بخصوص المبدأ الأعلى للأخلاق. إذ

راح هؤلاء يبحثون عن موضوع للإرادة كي يجعلوا منه مادة وأساس قانونٍ (وهكذا كان عليه أن يكون هو السببَ المعيِّن للإرادة، ليس [A113] مباشرةً، بل بواسطة ذلك الموضوع المتعلِّق بالشعور باللذة أو بالألم[(8)] في حين كان عليهم أن يبحثوا أولاً عن قانونٍ يعيِّن الإرادة قبْلياً ومباشرةً، وبعد ذلك فقط يعيِّن الموضوع الملائم للإرادة). وفي هذه الحالة، سواء وضعوا هذا الموضوع في اللذة بناء على أنه هو الذي سوف يعطي المفهوم الأعلى للخير، في السعادة، في الكمال، في القانون الأخلاقي[(9)] أو في إرادة الله، وفي كلٍّ من هذه الحالات كان مبدأهم التنافر [Heteronomie] وكان لا مفرَّ لهم من أن يقعوا على شروطٍ تجريبية لقانونٍ أخلاقي، بما أنهم لا يستطيعون أن يقولوا عن موضوعهم، بصفته السببَ المباشر المعيِّن للإرادة، إنه خيرٌ أو شرٌّ إلا بعلاقته المباشرة بالشعور التي هي دائماً تجريبية، ليس إلا قانوناً صورياً، أي قانوناً لا يَسُنُّ للعقل سوى صورة تشريعه العام شرطاً أعلى للمسلَّمات، يمكن أن يكون قبْلياً سببَ تعيين العقل العملي. بيد أن القدماء كشفوا بشكلٍ سافر عن هذا الخطأ بتوجيه بحثهم في الأخلاق توجيهاً كاملاً نحو تحديد مفهوم **الخير الأسمى**، ومن هنا نحو موضوع تعمَّدوا فيما بعد أن يجعلوا السببَ المعيِّن للإرادة في القانون الأخلاقي موضوعاً يمكن بعد ذلك بكثير ـ حينما يكون القانون الأخلاقي قد ثبَّت نفسه بنفسه [A114] أولاً، وتمَّ تبريره على أنه السبب المعيِّن للإرادة ـ أن يُتَمَثَّل كونه موضوعاً للإرادة، معيَّناً الآن قبْلياً في صورته؛ وهذا ما نريد الإقدام عليه في جَدَليَّة العقل المحض العملي. والمُحْدِثون الذين يبدو أن

(8) أغلقت طبعة أكاديمية برلين القوس هنا، وقد جاء في الطبعة المعتمدة في نهاية الجملة.

(9) بحسب طبعة أكاديمية برلين Gefühl/ شعور بدلاً من Gesetze/ قانون.

مسألة الخير الأسمى قد أصبحت لديهم خارج التداول، أو أصبحت على الأقل مادةً ثانوية، فيخفون الخطأ المذكور آنفاً (مثلما [يفعلون] في حالاتٍ كثيرة أخرى) وراء عباراتٍ غامضة؛ ولكن يستطيع المرء أن يراه مطلاً من منظوماتهم، كونه يكشف دائماً عن تنافر العقل العملي الذي يمكن أن يصدر عنه أبداً قانونٌ أخلاقي عام يأمر قبْلياً على نحو شامل.

أمّا وأن مفهومي الخير والشرّ من حيث هما نتيجتان لتعيين الإرادة قبْليا، يفترضان أيضاً مبدأً محضاً عملياً، وبالتالي عليّة العقل المحض، فإنّهما لا يعودان في الأصل إلى موضوعات (مثل، لنقل، تعيينات الوحدة التأليفية للكثرة المعطاة في عيانات وعي واحد) مثلما يحصل ذلك بالنسبة إلى المفاهيم المحضة للفهم أو لمقولات العقل المستعمَل نظرياً، فهما يفترضان، بدلاً من ذلك، أن هذه الموضوعات معطاة؛ إنّهما بالأحرى ومن دون استثناء كيفيتان لمقولةٍ واحدة، أي مقولة العليّة ما دام السبب المعيِّن للعليّة يقوم في تمثُّل العقل لقانون لها نفسها، هو الذي، بصفته قانون الحرية، يُعطيه العقلُ لنفسه وبذلك يبرهن قبْليا عن نفسه أنه عملي. |A115|
غير أنه، لمّا كانت الأفعال تنضوي بالفعل **من جهةٍ** تحت قانون هو ليس بقانون الطبيعة، بل قانون الحرية ويخصّ بالتالي سلوك كائنات عاقلة، لكنها تنضوي أيضاً من **جهة أخرى** تحت الظواهر بصفتها أحداثاً في العالم الحسّي، لذلك لا يمكن أن يتمّ تعيين عقلٍ عملي إلا في ما يتعلّق بهذه الأخيرة وبالتالي وفقاً لمقولات الفهم حقيقةً، إنما ليس بقصد استعمالٍ نظري له بغية جلب الكثرة في **العيان** (الحسي) قبْلياً تحت وعي واحد، بل فقط من أجل إخضاع كثرة **الرغبات** قبْلياً لوحدة الوعيِ بعقلٍ عملي آمرٍ في القانون الأخلاقي، أو بإرادةٍ محض.

ولمقولات الحرية هذه ـ بما إننا نريد أن نمضي قدماً بتسميتها هكذا، بمقابل تلك المفاهيم النظرية التي هي مقولات الطبيعة ـ ميّزةٌ واضحة عن هذه الأخيرة كونَ هذه ليست سوى صُورٍ للأفكار تعلّم فقط من دون تحديدٍ على الأشياء بعامة لكلّ عيانٍ ممكنٍ بالنسبة إلينا بواسطة مفاهيم عامة، أما تلك [أي العقل العملي والإرادة المحض] بالمقابل، بما أنها تتجه نحو تعيين **تحكّم حرّ** (لا يمكن في حقيقة الأمر أن يعطى له عيانٌ مناسبٌ له بشكلٍ كامل ـ كما لم يحدث ذلك في حالة أيّ من مفاهيم الاستعمال النظري [A116] لمَلَكة المعرفة لدينا ـ ولكن له في أساسه قبْلياً قانوناً محض عملي) فإن لها، بمثابة مفاهيم أولية عمليةٍ، بدلاً من صور العيان (المكان والزمان) التي ليست قابعةً في العقل نفسه بل يجب أن تُسْتَمَدَّ من مكانٍ آخر، أي من الحساسية، **صورةَ إرادةٍ محض** كونها معطاةً في العقل، وبالتالي في مَلَكة التفكير نفسها؛ وبهذا يحدث أنه، بما أن أوامر العقل المحض العملي كافةً لا صلة لها إلا بـ **تعيين الإرادة** وليس بالشروط الطبيعية (لمهارةٍ عملية) لـ **تنفيذ غاياتها**، فإن المفاهيم العملية قبْلياً التي على علاقة بمبدأ الحرية الأسمى تصبح حالاً معارف من دون أن تكون بحاجة إلى انتظار عياناتٍ لكي تتقبّل المعنى؛ وهذا يحدث لسبب جديرٍ بالملاحظة، هو أنها تُنتج هي نفسها حقيقةَ ما ترجع إليه (نيّة الإرادة) والذي ليس فيه إطلاقاً أي شأنٍ للمفاهيم النظرية. ولكن علينا أن نلاحظ جيداً أن هذه المقولات لا تعني العقل العملي إلا بعامةٍ وهكذا فهي تمضي في ترتيبها من تلك التي لا تزال غير معينةٍ أخلاقياً ومشروطةً حسّياً نحو تلك التي، كونها غير مشروطة حسّياً، هي معيّنة بالقانون الأخلاقي وحده.

لوحة لمقولات الحرية بالنسبة إلى مفهومي الخير والشر [A117]

ـ 1 ـ

الكم

ذاتي، وفقاً لمسلّمات (**آراء عملية** للفرد)

موضوعي، وفقاً لمبادئ (**أوامر**)

قبْلياً، مبادئ موضوعية وذاتية للحرية (**قوانين**)

ـ 2 ـ

الكيف

قواعد عملية **للرغبة** (praeceptivae) (وصايا)

قواعد عملية **للترك** (prohibitivae) (نواهي)

قواعد عملية **للاستثناء** (exceptivae) (استثناءات)

ـ 3 ـ

الإضافة

إلى **الشخصية**

إلى **حال** الشخص تبادلية بين شخص وأحوال آخرين

ـ 4 ـ

الجهة

المباح والممنوع

الواجب والمضاد للواجب

الواجب الكامل و**الواجب الناقص**

[A118] سرعان ما يلاحظ المرء أنه قد نُظر إلى الحرية في هذه اللوحة كونها نوعاً من العليَّة ـ وهي، مع ذلك، ليست خاضعة لأسباب تعيينٍ تجريبية ـ في ما يتعلَّق بالأفعال الممكنة بواسطتها كونها ظواهر في العالم الحسِّي، وأنها بالتالي تعود إلى مقولات إمكانيتها الطبيعية، في حين أن كلَّ مقولة لا تزال تؤخذ على وجه العموم من حيثُ إنَّ السبب المعيِّن لتلك العليَّة يمكن أن يؤخذ على أنه خارج العالم

الحسّي أيضاً، في الحرية بوصفها خاصة كائن عاقل، إلى أن تأتي مقولات الجهة فتُدخل، ولكن بشكل **إشكالي** فقط، الانتقال من المبادئ العملية بوجهٍ عام إلى مبادئ الأَخلاقية الّتي لا يمكن أن تقدَّم فيها بعد إلا **دوغمائياً** بواسطة القانون الأخلاقي.

لن أضيف هنا أكثر من ذلك من أجل توضيح اللوحة الحاضرة كونها مفهومة بكفاية في ذاتها. وإن تقسيماً من هذا النوع، وقد نُظِّم وفقاً لمبادئ، هو مفيدٌ في كلّ علم في سبيل الضبط والاستيفاء وسهولة الفهم. هكذا، مثلاً، يستطيع ألمرء أن يعرف حالاً من اللوحة أعلاه ومن رقمها الأول من أين يجب عليه أن يبدأ في الاعتبارات العملية: من المسلَّمات التي يؤسِّسها كلٌ على ميوله من الأوامر التي تصلُح لنوع من الكائنات العاقلة من حيث هي متَّفقةٌ في بعض الميول، وأخيراً من القانون الذي يَصْلُح للجميع بغضِّ النظر عن [A119] ميولهم، وهكذا تباعاً بهذه الطريقة، يستطيع المرء أن يشمل بنظرة كلَّ المخطط لما يجب فعله، كلَّ سؤالٍ للفلسفة العملية يجب أن يجاب عنه، وكذلك الترتيب الذي يجب أن يُتَّبع.

في طوبيقا
مَلَكة الحكم المحض العملية

يُعيِّن مفهوما الخير والشرِّ أولاً موضوعاً للإرادة. إلا أنهما يقعان هما نفسهما مع ذلك تحت قاعدةٍ عملية للعقل الذي، إذا كان عقلاً محضاً، يعيِّن الإرادة قبْلياً في ما يخصُّ موضوعها. وفي هذه الحالة يعود الأمر إلى مَلَكة الحكم العملية كي تقرِّر إذا كان فعلٌ، ممكن بالنسبة إلينا في الحساسية، يخضع أو لا يخضع للقاعدة: فبها [أي بمَلَكَة الحكم] يُطَبَّق واقعياً على فعلٍ ما قيل على وجه العموم (in abstracto) في القاعدة. غير أن قاعدةً عملية للعقل المحض تُعنى

أولاً، بوصفها عملية، بوجود موضوع، **وثانياً**، بوصفها **قاعدةً عملية** للعقل المحض فهي تجلب معها ضرورةً بخصوص وجود فعلٍ، إذاً [A120] هي قانون أخلاقي، وليست قانوناً طبيعياً بواسطة أسباب تعيين تجريبية، بل قانون حريةٍ ينبغي أن تعيِّن الإرادة وفقاً له بمعزلٍ عن كلِّ ما هو تجريبي (فقط بواسطة تمثُّل قانونٍ بوجهٍ عام وصيغته)، ومهما يكن، إن جميع حالات أفعالٍ ممكنة تحدث، لا يمكن أن تكون إلا تجريبية، أي إنها تنتمي إلى التجربة وإلى الطبيعة؛ ومن هنا يتبيَّن كم هو مضادٌ للعقل أن يُراد العثور في العالم الحسِّي على حالةٍ تكون، على الرغم من كونها في هذه الحالة خاضعةً لقانون الطبيعة فقط، لا تزال قادرةً على تقبُّل تطبيق قانونٍ للحرية يكون من المستطاع تطبيق فكرة الخيِّر أخلاقياً عليها، فكرة فوق ـ حسِّية، ينبغي أن تظهر فيه واقعياً. إذاً، إن مَلَكة حكم العقل العملي هي خاضعةٌ أيضاً لتلك الصعوبات عينها التي تخضع لها مَلَكة حكم العقل المحض النظري، إلا أن هذه الأخيرة كانت بيدها وسائل للخروج من هذه الصعوبات، وهي تلك التي تتعلّق، بالنسبة إلى استعمالها النظري، بالعيانات التي يمكن أن تطبَّق عليها مفاهيم الفهم الخالصة ويمكن لعيانات كهذه (وإن تكن مجرَّد عيانات موضوعات الحواس) أن تكون معطاةً قبْلياً، وهكذا، بالنسبة إلى ما يتعلّق بارتباط الكثرة فيها، تكون معطاةً قبْلياً (كـ **شيماتٍ**) بالتوافق مع مفاهيم الفهم المحضة. وبالمقابل، إن ما هو خيِّر أخلاقياً، بصفته موضوعاً، هو شيء فوق ـ حسِّي، لا يمكن أن يُعثر على شيء مقابلٍ له في أيِّ عيانٍ حسِّي؛ ومن هنا تبدو مَلَكة الحكم تحت قوانين العقل المحض [A121] العملي وكأنها خاضعةٌ لصعوبات خاصة بها أساسها في أن قانوناً للحرية ينبغي أن يُطبَّق على أفعالٍ بما هي وقائع تحدث في العالم الحسِّي وهي تنتمي بهذا المقدار إلى الطبيعة.

ولكن تظهر هنا مع ذلك فرصةٌ ملائمة لمَلَكة الحكم المحض من جديد. إدراجُ فعلٍ ممكنٍ بالنسبة إلي في العالم الحسّي تحت **قانونٍ محضٍ عملي** لا يُعنى بإمكانية الفعل كونه حَدَثاً في العالم الحسّي؛ لأن هذا من شأن الحكم على الاستعمال النظري للعقل في ما يخص تلك الإمكانية وفقاً لقانون العليّة، مفهوم محض للفهم، لدى العقل **شيما** في العيان الحسّي من أجله. والسببيَّة الطبيعية، أو الشرط الذي تجري بموجبها، لها موضعها الخاص بين مفاهيم الطبيعة التي ترسم المخيِّلةُ الترنسندنتالية شيماتها. وهنا، مع ذلك، لا علاقة لنا بشيما حالةٍ وفقاً لقوانين، بل بشيما القانون نفسه (لو أن كلمة شيما مناسبة هنا)، بما أن **تعيين الإرادة** (ليس [تعيين][10] الفعل في ما يتعلّق بنجاحه) بواسطة القانون وحده من دون أي سبب تعيين آخر يربط مفهوم العليّة بشروطٍ مختلفة تماماً عن تلك التي تكوِّن ارتباطاً طبيعياً.

[A122] إن قانون الطبيعة، بوصفه قانوناً تخضع له موضوعات العيان الحسّي بحكم كونها كذلك، يجب أن يقابله شيما، أي، أسلوبٌ عامٌّ للمخيِّلة (تقدّم به قبْلياً للحواس المفهوم المحض للفهم الذي يعيّنه القانون). أما قانون الحرية (بوصفها عليّةَ غير مشروطة حسّياً على الإطلاق)، فلا يمكن أن يُخضعَ له أي عيانٍ، ومن هنا أي شيما، وبالتالي لا يُخضع لمفهوم الخير ـ غير المشروط أيضاً من أجل تطبيقه في الواقع (in concreto). ينتج عن ذلك أن ليس للقانون الأخلاقي سوى الفهم (ليس المخيِّلة) الذي يمكن بواسطته أن يُطَبَّق على موضوعات الطبيعة، وما يستطيع الفهم أن يضعه تحت فكرةٍ للعقل ليس **شيما** للحساسية بل قانون، لكنه، مع ذلك من النوع

(10) في طبعة أكاديمية برلين نجد die وليس der كما في الطبعة الأولى (A).

الذي يمكن أن يقدَّم واقعياً (in concreto) في موضوعات الحواس، ولذا فإنه قانون الطبيعة ولكن من حيث الصورة لا غير؛ هذا القانون هو ما يمكن للفهم أن يضعه تحت فكرة العقل لمصلحة مَلَكة الحكم، ومن هنا نستطيع أن نسمِّيه **نمط** القانون الأخلاقي.

إن قاعدة مَلَكة الحكم تحت قوانين العقل المحض العملي هي: اسأل نفسك، هل تستطيع أن تعتبر أن الفعل الذي أنت عازمٌ على القيام به، لو أنه كان يجب أن يحصل بموجب قانونٍ للطبيعة التي كنتَ أنت نفسك جزءاً منها، لكان باستطاعتك فعلاً أن تعتبره ممكناً بواسطة إرادتك. إن كلَّ امرئ يحكم في واقع الأمر على أفعالٍ، هل هي خيِّرةٌ أخلاقياً أو شريرةٌ، بهذه القاعدة. مثال ذلك |A123| القول: لو سَمَح **كلُّ إنسان** لنفسه بأن يخدع كلَّما اعتقد أن في الأمر مكسبا له، أو حينما يعتبر أنه مخوَّلٌ بوضع حدٍّ لحياته حالما يداهمه ضيقٌ محكمٌ حولها، أو حينما ينظر إلى بؤس الآخرين بعدم اكتراثٍ كامل، فإذا كنت تعتبر نفسك منتمياً إلى نظام للأشياء كهذا، هل سترضى بأن تبقى فيه بملء إرادتك؟ هنا يعرف كلُّ فردٍ حقّ المعرفة أنه إذا سَمَح لنفسه بالخداع سراً، لن يتبع ذلك أن كلَّ فردٍ آخر سوف يفعل مثله، أو أنه إذا كان عديم الإحساس تجاه الآخرين، بشكل غير ملحوظ، فلن يكون كلّ إنسان هكذا على الفور تجاهه؛ لذلك ليست هذه المقارنة لمسلَّمة أفعاله مع القانون العام للطبيعة أيضاً السبب المعيِّن لإرادته. غير أن قانوناً كهذا هو، على الرغم من ذلك، **نَمَطٌ** للحكم على المسلَّمة بالتوافق مع المبادئ الأخلاقية، فإذا لم تكن مسلَّمة الفعل مكوَّنةً على شكلٍ يمكِّنها من الثبات بوجه تجربةٍ من حيث صورة قانونٍ للطبيعة بعامَّةٍ، فستكون مستحيلةً أخلاقياً. ويحكم على هذا الشكل حتّى الفهم الأكثر شيوعاً؛ إذ إن قانون الطبيعة يقبع دائماً في أساس أحكامه المألوفة جداً، بل حتّى

في أحكام التجربة. وهكذا يكون ممسكاً بقانون الطبيعة دائماً ما عدا أنه في الحالات التي يجب أن يحكم فيها بعليَّة عن حرِّية فإنه يجعل **قانون الطبيعة** ذاك مجرَّد النمط لـ **قانون الحرية**، لأنه من دون أن يكون تحت تصرفه شيءٌ يستطيع أن يصنع منه مثالاً للتجربة، فإنه لن يستطيع أن يوفِّر لقانون عقلٍ محضٍ عملي استعمالاً في التطبيق.

يُسمح إذاً أيضاً باستعمال **طبيعة العالم الحسّي** كونها **نَمَطاً** لـ [A124] **طبيعةٍ عقلية**، طالما أنّني لا أُرحِّل العيانات وما يتعلّق بها إلى داخل هذه الأخيرة، بل أكتفي بأن أُحيل إليها **صورة تطابقها مع القانون** بعامةٍ فحسب (هي التي يوجد مفهومها أيضاً في أَنقى(11) استعمالٍ للعقل، ولكن لا يمكن أن يُعرف بأنه معيَّن قبْلياً لأي هدفٍ آخر سوى الاستعمال المحض العملي للعقل)، لأن قوانين ـ بما هي قوانين ـ تكون متماهيةً من حيث الصورة، أياً كان الأصل الذي تستمدُّ منه مبادئها المعيَّنة.

وبعد، بما أنه لا يمكن أن [يُعرف] شيء من بين المعقولات كافة على الإطلاق سوى الحرية (بواسطة القانون الأخلاقي)، وحتّى هذه من حيث هي افتراضٌ فقط لا ينفصل عنه؛ ثمَّ، بما أن المعقولات كافةً التي يمكن أن يقودنا العقل إليها بهدايةٍ من ذلك القانون هي بدورها لا حقيقة لها بالنسبة إلينا إلا من أجل ذلك القانون ومن أجل استعمال العقل المحض العملي، إلا أن العقل مخوَّلٌ حقاً، بل إنّه مطلوبٌ منه أن يستعمل الطبيعة (في الصورة المحض للطبيعة التي للفهم) كونها نَمَطاً لمَلَكَة الحكم؛ ويُراد لهذه الملاحظة هنا أن تخدم للتحذير من خطر أن نحسب من بين المفاهيم نفسها ما يخصُّ فقط طوبيقا المفاهيم، فهذه إذاً، بصفتها **طوبيقا** مَلَكة

---

(11) في طبعة أكاديمية برلين (gemeinsten) أعم.

[A125] الحكم، إنما تحمينا من **تجريبية** العقل العملي التي تضع المفاهيم العملية، الخير والشرّ، في نتائج التجربة فحسب (أو ما يسمّى السعادة)، علماً بأنه يصحُ القول بأن السعادة والعدد الذي لا نهاية له من النتائج المفيدة لإرادةٍ معيَّنةٍ بحب الذات، في حال جعلت هذه الإرادة من نفسها في الوقت نفسه قانوناً عاماً، فإنها تستطيع أن تخدم كونها نمطاً مناسباً تماماً للخير الأخلاقي، ولكن من دون أن تكون متماهيةً معه. وتدفع هذه الطوبيقا أيضاً خطر **تصوُّف** العقل العملي، فهي[12] التي تجعل ما كان بمثابة **رمز** فقط، تجعله **شيما**، أي إنها تضع تحت تطبيق المفاهيم الأخلاقية عياناتٍ حقيقة ولكن غير حسّية (لمملكة الله غير المنظورة) وتتيه بها في الغلوائية المفرطة، **وعقلانية** ملكة الحكم وحدها هي التي يمكن أن تكون ملائمةً لاستعمال المفاهيم الأخلاقية، بما أنها لا تأخذ من الطبيعة الحسّية أكثر مما يستطيع العقل المحض أن يفكِّر فيه أيضاً لنفسه، أعني تطابقه مع قانونٍ، ولا ينقل إلى داخل فوق ـ الحسِّي إلا ما يمكن أن يُعرض بدوره حقيقةً بأفعالٍ في العالم الحسّي وفقاً للقاعدة الصورة لقانونٍ من قوانين الطبيعة بعامّة. ومع ذلك، إن ما هو أكثر أهميةً وصواباً للحماية من **تجريبية** العقل العملي التي تبقى **الصوفية** بها[13] على انسجام مع نقاء وسموّ القانون الأخلاقي، وعلاوةً على ذلك، ليست
[A126] طبيعيةً ولا في أن تقوم على تطابقٍ مع نوع التفكير العام بحيث تدفع بمخيِّلة المرء نحو عياناتٍ فوق ـ حسِّية، فلا يكون الخطر من هذا الجانب عاماً إلى هذا الحدّ. إن التجريبية، بالمقابل، تقتلع أخلاقية النيات مع جذورها ([النيات] التي فيها، وليس في الأفعال فحسب،

(12) في طبعة أكاديمية برلين «welcher/ هو» بدلاً من «welche/ هي». بهذا تُرجع الطبعة (A) «هي» إلى «الطوبيقا» في حين ترجع طبعة الأكاديمية «هو» إلى «التصرف».

(13) في طبعة أكاديمية برلين «weil/ لأن» وهي هنا «womit/ بها».

قوام القيمة السامية التي تستطيع البشرية، بل يجب عليها أن تحصّلها لنفسها بواسطة الأخلاقية)، وتُحلُّ محلَّها شيئاً مختلفاً كلياً، أي، مصلحةً تجريبية بدلاً من الواجب، عادةً ما تكون الميول متآلفة معها خفيةً؛ ويضاف إلى ذلك أن التجريبية، نظراً إلى كونها متحالفة مع هذه الميول كلها (أياً كان الزيُّ الذي تأخذه)، إنما تحطُّ من مقام الإنسانية إذا ما رُفعت [الميول] إلى كرامة مبدإٍ عمليٍّ أسمى والتي هي، على الرغم من ذلك، ملائمةٌ لطريقة شعور كلّ فردٍ، بحيث تكون [التجريبية] لهذا السبب أشدَّ خطورة من أي حميَّةٍ لا يمكن أن تشكّل أبداً حالةً دائمةً لدى أي عدد كبير من الأشخاص.

الباب الثالث

في دوافع العقل المحض العملي

إن ما هو جوهري لأي قيمةٍ أخلاقية للأفعال هو أن **يُعيِّن القانون** الأخلاقي الإرادة مباشرةً، فإذا تمَّ تعيين الإرادة بامتثالٍ للقانون [A127] الأخلاقي ولكن فقط بواسطة شعور من أيِّ نوع كان، فهذا يجب أن يُفترض لكي يصبح القانون سبباً كافياً لتعيين الإرادة، بحيثُ إنَّ الفعل لا يُفعل **من أجل القانون**، وسوف يحتوي بالفعل حينئذٍ على **شرعيةٍ**، ولكن ليس على **أخلاقية**. والآن، إذا فُهم بـ **الدافع** (elater animi) السببُ الذاتي المعيِّن لإرادة كائن لا يمتثل عقله بطبيعته للقانون الموضوعي بحكم الضرورة، فسينتج عن ذلك حينئذٍ: أولاً، أنه لا يمكن أن تُنسب إلى الإرادة الإلهية أي دوافع على الإطلاق، أما دافع الإرادة البشرية (وإرادة كلّ كائنٍ عاقل مخلوق) فلا يمكن أبداً أن يكون شيئاً آخر سوى القانون الأخلاقي؛ ولذلك فإنه يجب أن يكون السببُ الموضوعي المعيِّن دائماً وفي الحين ذاته هو وحده السببَ الكافي ـ ذاتياً لتعيين الفعل، إذا كان المطلوب منه [أي الفعل] ليس فقط أن يُكمل **حرف** القانون من دون الروح(*) التي يحويها.

(*) نستطيع أن نقول في كلّ فعلٍ مطابقٍ للقانون، ولكن لا يُفعل من أجل القانون: إنّه أخلاقي بحسب **الحرف** فقط، ولكن ليس بحسب **الروح** (النيَّة).

ومن أجل القانون، ولكي يُعطى له تأثيرٌ على الإرادة، علينا إذاً [A128] ألا نبحث عن أي دافع من جانب آخر، قد يُستغنى به عن دافع القانون الأخلاقي، لأن هذا كلّه لن يُحدث إلا مجرّد نفاقٍ، خالٍ من أي قوام، وسيكون من باب المخاطرة أن نَدَعَ أيَّ دافع آخر (كدافع المنفعة) يشارك في التأثير إلى درجة أن يكون **جنباً إلى جنب** مع القانون الأخلاقي؛ وهكذا لا يبقى علينا سوى أن نحدّد بعنايةٍ الطريقة التي يصبح فيها القانون الأخلاقي دافعاً، وبالنظر إلى كونه كذلك [نحدد] ماذا يحدث لمَلَكة الرغبة نتيجةً لأثر لذلك السبب المعيّن عليها، ذاك أن [السؤال]: كيف يمكن لقانونٍ أن يكون من ذاته ومباشرة سبباً معيِّناً للإرادة (علماً بأن هذا هو ما هو جوهريٌ في كلّ الأخلاقي)، هو معضلةٌ مستعصية على الحلِّ بالنسبة إلى العقل البشري وهي متماهيةٌ مع تلك [المعضلة] حول كيف أن الإرادة الحرة ممكنة. ومن هنا يكون ما يجب علينا أن نُبيِّنه قبْلياً هو، ليس السبب الذي به يكون للقانون الأخلاقي دافع في ذاته، وإنما ما الذي يُحدثه هو (أو لنقل بطريقة أفضل: يجب أن يُحدثه) في النفس بصفته دافعاً.

إن ما هو جوهري في كلّ تعيينٍ للإرادة بالقانون الأخلاقي هو أن تتعيّن كونها إرادة حرة بالقانون ليس إلا، وهكذا ليس فقط من دون مشاركة دواعٍ حسّية، بل حتّى برفضها بأجمعها ومع قطع العلاقة بكُلّ الميول من حيثُ إنّها قد تكون مخالفةً لذلك القانون. [A129] وإلى هذا الحدّ حينئذٍ، يكون تأثير القانون الأخلاقي سلبياً لا غير، وبحكم كونه هكذا يمكن أن يُعرف هذا الدافع قبْلياً. والسبب في ذلك هو أن كلّ ميلٍ وكلّ داعٍ حسّي إنما هو مؤسَّسٌ على الشعور، والشعور السلبي نفسه إنما هو مؤسَّسٌ على الشعور أيضاً (بالقطع الذي يتمّ مع الميول). وبالنتيجة، فإننا نستطيع أن نرى قبْلياً أن

القانون الأخلاقي، بوصفه السببَ المعيِّن للإرادة، لا بدَّ من أن يُحدث، بنيله من كلِّ ميولنا، شعوراً قد يُدعى أَلَماً؛ وهنا تكون لدينا الحالة الأولى ولربما الوحيدة التي نستطيع فيها أن نعيِّن قبْلياً من مفاهيم علاقة معرفةٍ (هي هنا معرفة عقلٍ محض عمليّ) بالشعور باللذة أو بالألم. وتكوِّن كلُّ الميول مجتمعةً (التي يمكن أن تُضمَّ إلى منظومة محتملة والتي يُسمَّى إرضاؤها حينئذٍ سعادة الفرد الشخصية) **الأنانية** (solipsismus). وهذه إمّا أن تكون مراعاة **حبِّ الشخص لنفسه، النظر بعين الرضى** إلى الذات (philautia) السائد على كلِّ شيء، أو تلك [الأنانية] القائمة على **الإعجاب** بالذات (arrogantia). وتسمّى المذكورة أولاً على الخصوص **أنانيةً** والثانية **غروراً**. وينال العقل المحض العملي من الأنانية لأنه يقيّدها فقط، كونها طبيعية ونشطة فينا، حتّى قبل القانون الأخلاقي، بشرط التوافق مع هذا القانون، وهي تُسمَّى حينئذٍ **حبَّ الذات العقلاني**.
[A130] لكنه **يبطش** بالغرور بكليته، بما أن كلّ ادعاءات تقدير الذات التي تسبق الانسجام مع القانون الأخلاقي باطلة ولا موجب لها كلياً لأن يقيم نيّة [تكون] على توافق مع هذا القانون هو الشرط الأول لكلِّ قيمة شخص (وسوف نوضّح ذلك أكثر بعد قليل)، ولأن كلَّ ادعاءٍ سابقٍ على هذا هو خطأ ومناقض للقانون. وفي هذه الحال ينتمي الميلُ الطبيعي نحو تقدير الذات إلى تلك الميول التي يبطش بها القانون الأخلاقي في حين أن تلك [أي احترام الذات] تقوم على الأخلاقية(1) فحسب. هكذا يبطش القانون الأخلاقي بالغرور. ولكن، بما أن هذا القانون ما زال في ذاته شيئاً إيجابياً ـ أي الصورة لعلّية عقلية، أي للحرية ـ فإنه في الوقت نفسه موضوع **احترام** نَظَراً إلى

---

(1) في طبعة أكاديمية برلين «Sinnlichkeit/ حساسية» وهي هنا «Sittlichkeit/ أخلاقية».

أنه **يُضعِفُ** الغرور، كونه في تعارض مع خصمه الذاتي، أي الميول فينا؛ بل ولأنه **يبطش** بالغرور، أي يُذلُّه، فإنه يكون موضوع **الاحترام** الشَّديد وكذلك سبب شعورٍ إيجابي أيضاً ليس من أصلٍ تجريبي، ويُعرف قبْلياً، فاحترام القانون الأخلاقي هو بالنتيجة شعورٌ ناتج عن سببٍ عقلي، وهذا الشعور هو الوحيد الذي بإمكاننا أن نعرفه قبْلياً معرفةً تامة وأن نتبصَّر ضرورته.

لقد رأينا في الباب السابق أن كلّ ما يقدِّم نفسه على أنه [A131] موضوعٌ للإرادة **قبل** القانون الأخلاقي هو مستبعدٌ من بين الأسباب المعيّنة للإرادة المسمَّاة خيراً غير مشروط بهذا القانون نفسه كونه شرطاً أعلى للعقل العملي، وأن مجرَّد الصورة العملية التي قوامها في أهليَّة المسلّمات لتعطي قانوناً عاماً، إنما تعيِّن أولا ما هو خيرٌ في ذاته وبإطلاق ويؤسّس مسلّمات الإرادة المحض التي هي وحدها خيِّرة من جميع الأوجه، لكننا نجد الآن أن طبيعتنا كوننا كائنات حسّية إنما هي مكوّنة بشكل تتطفّل فيه أولاً مادة ملَكة الرغبة (موضوعات الميل، سواء أكانت للأمل أم للخوف) ونجد ذاتنا القابلة للتعيين باثولوجياً، حتّى ولو أنها غير أهل تماماً لأن تعطي قانوناً عاماً عبْرَ مسلَّماتها، إلا أنها تسعى مع ذلك بشكل مسبق نحو جعل مطالبها ملزمةً شرعاً بدءاً وأصلا، كما لو أنها هي التي تكوّن ذاتنا بأكملها. هذه النزعة نحو جعل الذات وكأنها تملك أسباباً ذاتيةً معيِّنة للتحكِّم حتّى داخل السبب الموضوعي المعيِّن للإرادة بعامةٍ يمكن أن يُسمَّى **حبَّ الذات**؛ وفي حال جعل حبُّ الذات من نفسه المشرِّع والمبدأ العملي غير المشروط، عندئذٍ يمكن أن يُسمَّى **غروراً**. والحال أن القانون الأخلاقي الذي هو وحده موضوعيٌ حقيقةً (أي موضوعي من كلِّ الأوجه) يستبعد استبعاداً كلياً تأثير حبّ الذات على المبدأ العملي الأعلى ويبطش من دون نهاية الغرور الذي يَفرض على

الأول[2] الشروطَ الذاتيةَ كونها قوانين. وهكذا، فإن ما يبطش بغرورنا [A132] في حكمنا الخاص، إنما يُذلُّنا. ومن ثمَّ فالقانون الأخلاقي يُذلُّ لا محالة كلَّ إنسان حينما يقارن به النزعة الحسّية لطبيعته. وما يُذِلُّنا في وعينا تمثُّلُه **كونه سبباً معيّناً لإرادتنا** إنما يوقِظ بنفسه **احتراماً**، كونه سبباً إيجابياً ومعيِّناً، فالقانون الأخلاقي إذاً هو سببٌ للاحترام حتّى ذاتياً. ولمَّا كان كلُّ ما نلقاه في حبّ الذات عائداً إلى الميل، في حين أن كلّ ميلٍ يقوم على شعور، بحيثُ إنَّ ما يبطش بِكُلّ الميول له في حبِّ الذات، وبهذا بالضبط، تأثير لا مناص منه على الشعور؛ هكذا نفهم كيف يمكن أن يُدرك قبْلياً أنه بإمكان القانون الأخلاقي أن يمارس تأثيراً على الشعور، بالنظر إلى أنه يستبعد الميول والنزعة من جعلها الشرط العمليّ الأعلى، أي حبّ الذات، عن المشاركة في التشريع الأعلى ـ وهو تأثير **سلبي** كلياً من جهة، لكنه من جهة أخرى وبالفعل نظراً إلى السبب المقيِّد للعقل المحض العملي، **إيجابي**؛ ولهذا لا حاجة إلى أن يُقرَّ نوعٌ خاص من الشعور، تحت اسم شعورٍ عمليّ أو أخلاقيّ سابقٍ على القانون الأخلاقي ويكون بمثابة أساسٍ له.

إن التأثير السلبي على الشعور (بالمضايقات) **باثولوجيّ** ككل [A133] تأثير عليه نفسه وعلى كلّ شعورٍ بوجه عام. ولكن بما أن التأثير على الوعي بالقانون الأخلاقي، فهو بالنتيجة على صلةٍ بعلّية عاقلة، أي ذات العقل المحض العملي كالمشرّع الأعلى، فإن هذا الشعور للذات المتأثرة بالميول هو المسمَّى بالفعل إذلالاً (ازدراءً عقلياً)؛ لكنه، وهو على صلة بسببه الإيجابي، القانون، إنما يُسمَّى في

(2) في طبعة أكاديمية برلين «der ersteren/ الأولى» فيُرجع المعنى إلى «حبّ الذات» لكنه في الأصل «des ersteren/ الأول» أي القانون الأخلاقي.

الوقت نفسه احتراماً للقانون؛ ولا يوجد في حقيقة الأمر شعورٌ تجاه هذا القانون، بل لأنه يُبعد المقاومة من الطريق، يُعتبر هذا الإبعاد للمقاومة في حكم العقل كونه مساوياً لإنجاح إيجابي لعلّيتها. ولهذا يمكن أن يُسمَّى الآن هذا الشعور أيضاً شعور احترام للقانون الأخلاقي، بينما يمكن أن يُسمَّى **شعوراً أخلاقياً** في حال أُخذ بالسببين مجتمعين.

وعليه، لمّا كان القانون الأخلاقي السبب الصوري المعيّن للفعل عبر العقل المحض العملي، وكان أيضاً السبب المادي، لكن الموضوعي فقط، المعيِّن لموضوعات الفعل تحت اسم الخير والشر، فإنه أيضاً السبب الذاتي المعيِّن، أي الدافع لهذا الفعل، نظراً إلى تأثيره على أخلاقية[3] الذات، ولأنه يُحدث شعوراً حاملاً لتأثير [A134] القانون على الإرادة. هنا لا يتقدَّم شعورٌ في الذات قد يكون منسجماً مع الأخلاقية. لأن هذا شيء مستحيل، بما أن كلَّ شعور هو شعور حسّي بينما دافع النيّة الأخلاقية يجب أن يكون حراً من كلّ شرطٍ حسّي. بل إن الشعور الحسّي الذي يقع في أساس كلّ ميولنا هو بالفعل شرط ذلك الشعور الذي نسمّيه احتراماً، لكن سبب تعيينه إنما يقع في العقل المحض العملي؛ ولهذا لا نستطيع أن نقول عن هذا الشعور، نظراً إلى أصله، إنّه متأثرٌ باثولوجياً، بل يجب أن يقال إنّه **متأثر عملياً**، ويتمُّ تأثيره على الشكل الآتي: يَحرم تمَثُّلُ القانون الأخلاقي حبَّ الذات من تأثيره، ويحرم الغرور من وهمه، ويذلّل العَقَبة أمام العقل المحض العملي، ويعمل على أن يحدث في حكم العقل تمثُّلٌ لتفوّق قانونه الموضوعي على دوافع الحساسية، وأن

---

(3) في طبعة أكاديمية برلين «Sinnlichkeit/ حساسية» بدلاً من «Sittlichkeit/ أخلاقية» الموجودة هنا.

يزداد بالتالي نسبياً وزن القانون (بالنظر إلى إرادةٍ متأثرة بالحساسية) بإبعاد القوة المضادة. وهكذا فإن احترام القانون ليس الدافع إلى الأخلاقية، بل هو الأخلاقية نفسها منظوراً إليها ذاتياً كونها دافعاً لأن العقل المحض العملي، برفضه كلَّ ادعاءات حبِّ الذات المتناقضة معه، إنما يولي القانون سلطةً، هي وحدها صاحبة تأثير الآن. ويجدر بنا أن نلاحظ بخصوص هذا الموضوع أنه، بما أن للاحترام تأثيراً [A135] على الشعور، وبالنتيجة على حساسية كائنٍ عاقل، فهو يفترض إذاً هذه الحساسية وكذلك أيضاً محدودِّية مثل هذه الكائنات التي يفرض عليها القانون الأخلاقي الاحترام، وأن هذا الاحترام لـ **القانون** لا يمكن أن يُنسب إلى كائنٍ أسمى أو أيضاً خالٍ من كلِّ حساسية ولا يمكن أيضاً حتّى لهذه أن تكون عائقاً بوجه العقل العملي.

إن هذا الشعور (تحت اسم الشعور الأخلاقي) هو بالنتيجة مُنْتَجٌ من العقل وحده، فهو لا يخدم للحكم على الأفعال، وليس بِكُلّ تأكيد من أجل تأسيس القانون الأخلاقي نفسه، لكنه فقط مثل دافع لجعل هذا القانون مسلَّمةً له. ولكن، أي اسم يستطيع المرء أن يطلقه ويكون أكثر ملاءمةً ليُطلق على هذا الشعور الفريد الذي لا يمكن أن يُقارن بأي شعورٍ باثولوجي؟ إنّه لمن نوعٍ خاص إلى حدِّ أنه يبدو تحت إمرة العقل دون سواه، والعقل المحض العملي تحديداً.

يوجَّه **الاحترام** دائماً نحو الأشخاص فقط، وليس أبداً نحو الأشياء، فهذه قد تُثير فينا **ميولاً**، بل حتّى **حبّاً**، إذا كانت حيواناتٍ (كالأحصنة مثلاً، والكلاب وغيرها) أو **خوفاً** أيضاً، كالبحر والبركان والوحش الكاسر، لكنها لا تثير أبداً **احتراماً**. وهناك ما يقترب أكثر من هذا الشعور، هو **الإعجاب**، وهو مثل انفعالٍ، دهشةٍ، يمكن أن يكون [A136] موجهاً نحو الأشياء أيضاً، مثل الجبال الشامخة، الكِبر، عدد وبُعْد الأجرام السماوية، قوَّة وسرعة كثيرٍ من الحيوانات. . . إلخ، ولكن لا

شيء من هذا هو احترام، فقد يكون إنسان موضوع حبي، خوفي أو إعجابي، بل حتّى دهشتي، لكنه مع ذلك لا يكون موضوع احترامي. وقد يبعث فيَّ مزاجُه المَرِحُ، شجاعته وقوَّته والسلطة التي له بسبب مرتبته بين الآخرين، مشاعر من هذا النوع حتّى ولو بقي الاحترام الداخلي تجاهه مفقوداً. يقول فونتنيل[4] إنني أنحني أمام شخص نبيل، لكن روحي لا ينحني أمامه». ويمكنني أن أضيف: **ينحني روحي** أمام إنسانٍ وضيع من عامَّة الناس، أُدركُ لديه استقامة الطبع بدرجةٍ معيَّنة أكثر من التي لا أعي بوجودها فيَّ أنا، سواء أردت ذلك أو لم أُرد وأبقيتُ رأسي دائماً مرفوعاً بحيثُ إنّه لا يستطيع تجاهل منزلتي الأعلى، فلماذا هذا؟ إن مَثَلَهُ يرفع بوجهي قانوناً يبطش بغروري حينما أُقارنه بسلوكي وحينما أرى أن اتِّباع ذلك القانون، وبالتالي **قابليته**
[A137] **للتطبيق**، مبرهنٌ عنها أمامي في الواقع. وفي هذه الحالة ربما أكون قد وعيت حتّى بوجود درجةٍ من الاستقامة فيَّ شبيهة [بالتي لديه] ومع ذلك يبقى الاحترام [تجاهه] قائماً. ولمَّا كان كلُّ خيرٍ في الإنسان مُنْتَقَصاً، فإن القانون، وقد أضحى بيّناً في مَثَلٍ، إنما يُذِلُّ دائماً كبريائي، إذ يقدِّم معياراً ذلك الرجل الذي أراه أمامي والذي لا أعرف نقيصته التي قد لا تزال عالقةً به، بقدر ما أعرف نقيصتي، وهو يبدو لي أيضاً في ضوءٍ أكثر صفاءً. إن **الاحترام ضريبةٌ** لا نستطيع أن نرفض دفعها للفضيلة شئنا أم أبينا؛ قد نستطيع على كلِّ حالٍ أن نمتنع في الظاهر عن [دفعها]، لكننا مع ذلك لا نستطيع أن نمنع الشعور بها في الداخل.

---

(4) هو برنارد دو فونتنيل (Bernard de Fontenelle) (1657 ـ 1757): كاتب وفيلسوف فرنسي. منذ عام 1697 حتّى وفاته كان أمين سر أكاديمية العلوم بباريس. من المنادين الأوائل بأهمية العلوم في العصر الحديث. مهّد لعصر الأنوار ودعا إلى التوفيق بين الإيمان والعقل. من أشهر مؤلّفاته: *Dialogues des morts* (1683) فيه نقدٌ للأفكار التقليدية، *Disgressions sur les anciens et les modernes* (1688) و*Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686).

إن الاحترام هو بـ **هذا القدر الزهيد** شعورٌ بـ **اللذَّة** إلى حدٍّ أننا لا نستسلم له إلا بتأبٍّ حينما يتعلّق الأمر بكائنٍ بشري، فترانا نحاول البحث عن شيءٍ يمكن أن يخفِّف عنا عبئه، عن عيبٍ ما فيه يعوِّضنا عن الإذلال الذي يلحق بنا بسبب مَثَلٍ كهذا. وحتّى الأموات أنفسهم لا يسلمون دائماً من هذا الفحص النقدي، خاصة إذا ظهر أن مَثَلَهم لا يُضاهى. لا بل حتّى القانون الأخلاقي نفسه، في **جلاله الوقور**، معرَّضٌ لهذا السعي نحو الامتناع عن أداء الاحترام له، فهل يُظَنُّ فعلاً أن أي سببٍ آخر يمكن أن يتمَّ تعيينه لكوننا على استعداد لإسقاطه إلى [مرتبة] ميلنا المألوف، أو أن هناك أي سبب آخر لبذلنا جهداً كهذا من أجل جعله الوصية الشعبية لفائدتنا الخاصة المفهومة [A138] تماماً، بدلاً من إرادتنا، أن نكون متحررين من الاحترام المتوعِّد الذي يُظهر لنا عدم جدارتنا بهذه القسوة؟ ولكن، بالمقابل، إن فيه **هذا القدر الزهيد من السوء** بحيثُ إنَّه متى ما نُحِّي الغرور جانباً وأُفسح المجال أمام تأثيرِ عملي لذلك الاحترام، فإنه بالمقابل لا يمكن أبداً للمرء أن ينال ما فيه الكفاية من تأمُّله لعظمة هذا القانون، وسوف تعتقد النفس أنها قادرةٌ على التعالي بقدر ما ترى كم يسمو القانون المقدَّس عليها وعلى طبيعتها الواهنة. ولا شكّ في أن مواهب كبيرة ونشاطاً متناسباً معها يمكنها أيضاً أن تُحدث احتراماً أو شعوراً مماثلاً له، وأنه أيضاً لائق جداً أن يُقدَّم لها؛ وفي هذه الحال يبدو وكأن الإعجاب وذلك الشعور هما شيء واحد. ولكن حينما يُمعن المرء النظر عن كثب، فسيلاحظ أنه طالما بقي دوماً غير أكيد كم هو مقدار ما ساهمت به الموهبة الطبيعية في جدارة الشخص وكم هو المقدار الآتي عليها بجدِّه في العمل على تنميتها والحرص عليها، فإن العقل يقدمها لنا كأنها على الأرجح ثمرة التنمية، وبالتالي على أنها فضيلة، وهذا يقلل بشكلٍ ملحوظ من غرورنا، فإما أن يلقي علينا لوماً أو يفرض علينا اتِّباعَ هكذا مَثَلٍ بالطريقة التي تلائمنا. إذاً

ليس هذا الاحترام الذي نبديه لشخص كهذا (وإذا توخينا الدقة: [A139] لذلك القانون الذي يرفَعُه مَثَله أمامنا) مجرَّد إعجاب، وهذا ما يُثبته أيضاً ما يلي: حينما تكتشف جمهرة المعجبين العامَّة بطريقة من الطرق سوء طباع رجلٍ مثل هذا (مثل فولتير[5])، فإنها ستكفُّ عن إبداء أي احترام له، بينما يبقى المثقف الحقيقي يشعر تجاهه بالاحترام نظراً إلى مواهبه، بسبب أنه هو نفسه قد التزم بشأنٍ وبمهنةٍ تجعل الإعجاب برجلٍ كهذا إلى حدّ كبير قانوناً له هو.

إن احترام القانون الأخلاقي هو إذاً الدافع الأخلاقي الوحيد والقاطع في الوقت نفسه، كما أنَّ هذا الشعور هو أيضاً غير موجّه نحو أي موضوع آخر إلا على هذا الأساس، فإن القانون الأخلاقي أولا يعيّن الإرادة موضوعياً وبشكل مباشر في حكم العقل؛ أما الحرية التي لا يمكن تعيين علّيتها إلا بالقانون، فهي عبارةٌ عن أنها تضع حدّاً للميول كافة، وبالنتيجة لتقدير الشخص نفسه، بشرط الامتثال لقانونها المحض. ولهذا التقييد هنا تأثيرٌ على الشعور وهو يُنتج الشعور بالاستياء الذي يمكن أن يُعرف قبْليا انطلاقاً من القانون الأخلاقي. وهو، مع ذلك، بصفته تأثيرا **سلبيا** يصدر عن تأثير عقل محض عملي، إنما يُلحق ضرراً بشكل رئيسي بنشاط الفاعل من حيثُ إنَّ الميول هي الأسباب المعيِّنة له ومن ثمّ بالتقدير لقيمته

---

(5) هو فرانسوا - ماري أرويه دو فولتير (François - Marie Arouet de Voltaire) (1694 ـ 1778): مفكر فرنسي، يعتبر أحد كبار الكتاب الفرنسيين. أثّر بكتاباته على عصر الأنوار وعلى الثورة الفرنسية وجال في أنحاء أوروبا (إنجلترا، ألمانيا، سويسرا). عُرف بتهكمه اللاذع ولغته الأدبية الراقية. كتب الشعر والرواية القصيرة والمسرح والتاريخ. أشهر مؤلّفاته في الفلسفة: *Lettres philosophiques par M. de Voltaire* (Amsterd.: Lucas. 1734); *Dictionnaire philosophique*, chronologie et préface par René Pomeau (Paris: Garnier-Flammarion, 1964), et *Le Philosophe ignorant* ([s. l.: s. n.], 1766).

ولعلّ أكثر مؤلّفاته تعبيراً عن فكره وأسلوبه ولغته هو *Candide* (1759).

الشخصية (التي تكون قد سقطت إلى نقطة الصفر في حال عدم [A140] التوافق مع القانون الأخلاقي)، إلى حدّ أن تأثير هذا القانون على الشعور يصبح مجرَّد إذلال نستطيع أن نتبصَّره قبْلياً، لكننا، مع ذلك، لا نستطيع أن نتعرف فيه إلى قوة القانون المحض العملي كونه دافعاً، وإنما كونه مقاوماً فقط لدوافع الحساسية. لكن بما أن هذا القانون نفسه هو مع ذلك موضوعياً ـ أي في تمثُّل العقل المحض ـ سببٌ مباشرٌ معيِّنٌ للإرادة، فبالتالي لا يحصل هذا الإذلال إلا نسبياً بحقّ نقاء القانون، بحيث يكون التخفيف من ادعاءات التقدير الذاتي العملي، أي الذلَّة على الجانب الحسِّي، إرتقاءً بالأخلاقي، أي بالتقدير العملي للقانون نفسه على الجانب العقلي؛ بكلمة واحدة هو احترامٌ للقانون، وبالتالي إنه أيضاً شعورٌ إيجابي بموجب علّيته العقلية تتمُّ معرفته قبْلياً. لأن كلَّ ما يُقلِّل من العوائق بوجه نشاط ما، إنما يعزِّز بذلك هذا النشاط عينه. غير أن التعرف إلى القانون الأخلاقي إنما هو وعيٌ بنشاطٍ للعقل العملي عن أسباب موضوعية تُخفق في إظهار تأثيرها في الأفعال لا لسببٍ إلا لأن أسباباً ذاتية (باثولوجية) تمنعها عن ذلك، لذا يجب أن يُنظَر إلى احترام القانون الأخلاقي على أنه أيضاً إيجابي وإن يكن تأثيراً غير مباشر للقانون الأخلاقي على الشعور من حيثُ إنَّ القانون يُضعف تأثير الميول المانع، بإذلال الغرور، كما يجب أن يُنظر إليه من هنا كونه سبباً ذاتياً للنشاط ـ أي كونه **دافعاً** للتماثل مع القانون ـ وكونه أساساً [A141] لمسلَّمات مسيرة الحياة وفقاً له. وينجم عن مفهوم الدافع مفهوم الـ **منفعة**؛ وهو الذي لا يمكن أبداً أن يُسند إلى كائن ما عدا الذي له عقلٌ، ويعني **دافع** الإرادة من حيثُ إنَّه **متمثَّل بالعقل**. وبما أن القانون هو نفسه الذي يجب أن يكون الدافع في إرادةٍ خيِّرةٍ أخلاقياً، فإن **المنفعة الأخلاقية** تكون منفعة العقل العملي وحده خلوّاً من الحواس. ويتأسَّس على مفهوم منفعةٍ مفهوم **مسلَّمة** أيضاً. ومن هنا، فالمسلَّمة

لا تكون أخلاقية أصيلة إلا إذا قامت على تلك المنفعة فقط التي يجنيها المرء من امتثاله للقانون. غير أن المفاهيم الثلاثة: مفهوم **الدافع والمنفعة والمسلَّمة**، لا يمكن أن تطبَّق إلا على الكائنات المحدودة، لأنها جميعها تفترض محدودية طبيعة كائنٍ لا تكون تكوينة تحكُّمه الذاتية متوافقةً من ذاتها مع القانون الموضوعي لعقلٍ عملي. إنّها تفترض حاجةً لأن تُدفع بشيءٍ ما نحو نشاط لأنّ عائقاً داخلياً ما يعارضها، ولذلك فهي غير قابلةٍ لأن تطبَّق على الإرادة الإلهية.

[A142] يوجد شيءٌ هكذا فريدٌ في التقدير غير المحدود للقانون الأخلاقي المُعرّى من كلّ منفعة ـ كما يقدّمه لنا العقل العملي الذي يجعل صوتُه حتّى أوقحَ الأشرار يرتجف، ويرغمه على الاختفاء من أمام وجهه ـ بحيث لا يستطيع المرء أن يندهش حينما يجد أن تأثير مجرّد فكرةٍ عقلية على الشعور يكون مستعصياً بشكل كاملٍ على العقل التأملي وأن على المرء أن يكتفي بأنه قادرٌ مع ذلك على رؤية ما يلي قبْلياً: إن شعوراً كهذا هو مرتبطٌ بشكل لا ينفصل بتمثّل القانون الأخلاقي لدى كل كائنٍ محدود، فلو كان شعور الاحترام هذا باثولوجياً، ومن هنا شعوراً باللذة قائماً على أساس **الحسّ** الداخلي، لكان من العبث البحثُ عن علاقةٍ له بأي فكرةٍ قبْلياً. غير أن[6] شعوراً يتوجه فقط نحو العملي وهو متعلّق بتمثُّل قانون فقط من حيث صورته وليس من قبيل أيّ من موضوعات القانون، فلا يمكن بالتالي احتسابه لا كونه متعة ولا كونه ألماً، وهو يُنتج مع ذلك من جرَّاء امتثاله للقانون منفعةً نسمِّيها **أخلاقية**، على الطريقة نفسها التي تكون فيها القدرة على اهتمامٍ مثل هذا بالقانون (أو احترام

(6) في طبعة أكاديمية برلين «ist es/ أنه شعورٌ»، وهنا «ist/ إن شعوراً».

القانون الأخلاقي نفسه) هي **الشعور الأخلاقي** بالمعنى الحقيقي.

[A143] إن الوعي بإخضاع للإرادة إخضاعاً حراً للقانون، وإن كان مقروناً بقسرٍ لا مفرَّ منه، يقع على كلِّ الميول، ولكن بواسطة عقل المرء ليس إلا، إنما هو احترامٌ للقانون. والقانون الذي يقتضي هذا الاحترام ويوحي به أيضاً، هو، كما هو بيِّن، ليس سوى القانون الأخلاقي (لأنه لا يوجد أي قانون آخر يُقصي كلّ الميول عن التأثير المباشر على الإرادة). والفعل الذي يتم وفقاً لهذا القانون، مع إقصاء كلّ أسباب التعيين عن ميلٍ، هو عمليٌّ موضوعياً، يسمَّى **واجباً**، وهو يحتوي في مفهومه من أجل هذا الإقصاء، على **إكراهٍ** عملي، أي على تعيينٍ [للقيام] بأفعالٍ، **بقدرٍ من الكره** تتمُّ أيضاً مثلما يراد لها. والشعور الصادر عن الوعي بهذا الإكراه ليس باثولوجياً، كما لو كان شعوراً يُحدثه موضوع الحواس، بل هو عمليٌّ فقط، أي ممكنٌ بواسطة تعيينٍ سابق (موضوعي) للإرادة ولعلِّية العقل. وبوصفه **إذعاناً** لقانونٍ، أي أمراً (منذراً الفاعلَ المتأثر حسّياً بالقسر) فهو يحتوي بالتالي في ذاته ليس على متعةٍ، بل بالأحرى، إلى هنا، على أَلَم في اتمام الفعل. ولكن بالمقابل، لمَّا كان هذا القسر لا يمارَسُ إلا على أساس تشريع لعقلنا **الخاص بنا**، فإنه يحتوي أيضاً على **سموٍّ**، بما أن التأثير الذاتي على الشعور ـ نظراً إلى أن العقل المحض العملي [A144] هو سببه الوحيد ـ يمكن أن يُسمَّى مجرَّد **رضا عن النفس** بالنسبة إلى السموّ ذاك أننا نعرف عن أنفسنا أننا معيَّنون بالقانون وحده ما عدا في كلِّ منفعة، فنصبح من الآن فصاعداً واعين بمنفعةٍ مختلفة كلّ الاختلاف، كونها منتَجَةٌ ذاتياً وهي عمليَّةٌ بحتة وحرة، لم ينصحنا بها أيُّ ميلٍ لنقوم بفعلٍ وفقاً للواجب، بل أُمرنا بها ببساطة من قِبَل العقل بواسطة القانون العملي وهي في الحقيقة منتجَةٌ به أيضاً، ولهذا فهي تحمل اسماً مميَّزاً جداً هو الاحترام.

إذاً يقتضي مفهوم الواجب **موضوعياً** أن يكون في الفعل توافقٌ مع القانون، لكنه يقتضي أن يكون في مسلّمته [أي الفعل]، **ذاتياً**، احترام للقانون بوصفه الطريقة الوحيدة لتعيين الإرادة بالقانون. وعلى هذا يقوم الفرق بين الوعي بأننا قمنا بفعلٍ **وفقاً للواجب** وبدافع **من الواجب**، وهذا يعني بدافع احترام للقانون، فيكون أولهما (الشرعية) ممكناً حتّى في حال كانت الميول وحدها هي الأسباب المعيّنة للإرادة، في حين أن ثانيهما (**الأخلاقية**)، القيمة الأخلاقية، يجب أن توضع حصراً في أن الفعل يتمّ بدافع من الواجب، أي من أجل القانون وحده(*).

[A145] وإنه لذي أهمّيةٍ قصوى في الأحكام الأخلاقية أن نولي بغاية الدقّة المبدأ الذاتي لكل المسلّمات لكي تكون كلّ أخلاقية الأفعال موضوعةً في ضرورتها **بدافع من الواجب** وبدافع احترام القانون وليس عن حب واستحسان لما قدْ تنتجه تلك الأفعال، فبالنسبة إلى البشر وإلى كلّ الكائنات المخلوقة العاقلة، الضرورة الأخلاقية هي إكراهٌ، أي التزام، وكل فعل مؤسّسٍ عليها يجب أن يُعتبر بمثابة واجب، لا كونه نوعاً من السلوك اعتدنا أن نحبّذه من عندنا أو يمكن أن يروق لنا في المستقبل - كما لو أنه باستطاعتنا في يوم من الأيام أن نصل إلى نقطة يمكننا، انطلاقاً منها، ومن دون هذا الاحترام للقانون المرتبط بالخوف أو على الأقلّ بالتوجُس من خرقه، أن نسمو

(*) إذا ما أمعنّا النظر في مفهوم احترام الشخص، كما قمنا بعرضه سابقاً، للاحظنا أنه يقوم دائماً على وعي بالواجب يثبته أمامنا مثلٌ، وأنه لذلك لا يمكن أن يكون للاحترام أساس آخر غير أساس أخلاقي، وأنه يستحسن كثيراً، وحتّى من وجهة نظر نفسية، مفيد جداً لمعرفة الكائنات البشرية أنه كلّما استخدمنا هذه العبارة يكون علينا أن نولي اهتماماً للحرص الخفيّ والرائع، ولكن المتكرِّر غالباً الذي يكنّه الإنسان للقانون الأخلاقي في أحكامه.

بأنفسنا، مثل الألوهة المتسامية فوق كلّ تبعيَّةٍ، فنحوز **قداسة** الإرادة باتفاق الإرادة مع القانون الأخلاقي المحض، فيصبح وكأنه طبيعتنا، اتفاق لا يمكن أن يُخلَّ به شيء (وفي هذه الحالة سوف يتوقف القانون عن أن يكون أمراً بالنسبة إلينا في نهاية الأمر، لأننا لن نستطيع[7] أبداً أن نُغرَّر بعدم الوفاء له). [A146]

وبكلام آخر، إن القانون الأخلاقي هو بالنسبة إلى إرادة كائن كلّي الكمال قانون **القداسة**، لكنه بالنسبة إلى كلّ كائن عاقل مخلوق قانون **الواجب**، [قانون] الإكراه الأخلاقي و[قانون] تعيين أفعال [هذا الكائن] نفسه بواسطة **احترام** القانون وعن تهيُّب أمام واجبه. ويجب ألا يُؤخذ أيُّ مبدأ ذاتيّ آخر كونه دافعاً، وإلا يكون من الممكن أن ينتهي الأمر بالفعل إلى أن يكون مطابقاً لما يأمر به القانون فعلاً، لكنه لا يكون قد تمّ بدافع من الواجب حتّى ولو تمّ وفقاً له، إذ لا تكون نيّةُ [القيام] بالفعل أخلاقيةً، وهذا ما يعود إليه الأمر حقيقةً في هذا التشريع.

وإنه لجميلٌ جداً أن يُصنع الخير بدافع حبّ البشر والإحسان المتعاطف معهم، أو أن يكون المرء عادلاً بدافع حبّ النظام؛ لكن هذا ليس بعدُ المسلَّمة الحقيقية الأخلاقية لسلوكنا التي تليق بمنزلتنا بين الكائنات العاقلة كونها **بشراً**، حينما نستبيح حقاً لأنفسنا، وكأننا جنودٌ متطوّعون، فلا نبالي، عن غرورٍ مزهوٍّ، بفكرة الواجب ولا نريد أن نفعل، بصفتنا مستقلّين تجاه كلّ أمرٍ أياً كان، إلا ما يلائم متعتنا وهو ما لسنا بحاجةٍ إلى أمرٍ كي نقوم به. إننا خاضعون لـ **نظام** [A147] للعقل، وعلينا ألا ننسى خضوعنا له في مسلَّماتنا كافة أو أن نسحبَ

(7) في طبعة أكاديمية برلين «Könnten/ قد لا نستطيع»، أما هنا فـ «Können/ لن نستطيع».

أيَّ شيء منه أو أن نحطَّ من هيبة القانون (وإن كان عقلنا هو الذي يهبها) بوهم مغرورٍ، كأن نضع السبب المعيِّن لإرادتنا، حتّى وإن كان متوافقاً مع القانون، في مكان غير القانون نفسه وفي الاحترام لهذا القانون. الواجب والالتزام المستَحَقُّ هما التسميتان الوحيدتان اللتان يليق بنا أن نطلقهما على علاقتنا بالقانون الأخلاقي. صحيحٌ أننا أعضاء مشرِّعون في مملكة الأخلاق الممكنة بواسطة الحرية، والتي تقدَّم لنا كونها موضوع احترام بالعقل العملي؛ لكننا في الوقت نفسه رعايا فيها ولسنا أصحاب السلطان فيها، وما تجاهلنا لمرتبتنا الأدنى بوصفنا مخلوقات، ورفضنا بدافع الغرور لهيبة القانون المقدس، سوى خيانة له، بحسب روحه، حتّى ولو كان قد أوفى حرفه [كلَّ الحق].

ولكن بذلك تجد إمكانيةُ وصيَّةٍ كالتي تلي تمام الانسجام،
[A148] وهي: **أحبب الله فوق كلِّ شيء وقريبَكَ كنفسك**(*). ذاك أنها تستوجب، كونها وصيّة، احتراماً للقانون الذي **يأمر** بالحبّ ولا يترك لاختيار المرء الاجتهادي أن يجعل من هذا المبدأ مبدأً له. لكن حبّ الله كونه ميلاً (حبّ باثولوجي) أمرٌ مستحيل، لأن [الله] ليس موضوعاً للحواس. وهذا الحبُّ عينه تجاه البشر ممكنٌ دون شكّ، ولكن لا يمكن أن يُفرض فرضاً، إذ ليس في مقدور أيِّ إنسان أن يُحبَّ أحداً بمجرَّد أمر. إذاً **الحبُّ العملي** هو ما يُفهم أنه في صلب كلِّ القوانين؛ فأن نحبَّ الله، بهذا المعنى، إنما يُقصد به أن نعمل بحسب وصاياه بـ **سرورٍ**، وأن يحبَّ امرؤ قريبه إنما يعني أن يقوم

(*) إن مبدأ السعادة الشخصية هذا الذي يريد البعض أن يجعلوا منه أعلى مبدأ للأخلاقية، إنما يشكِّل تبايناً مثيراً للاستغراب، إذ إنّه قد يؤدِّي إلى الصيغة الآتية: **أحبَّ نفسك فوق كلّ شيء، أما الله وقريبك فأحببهما من أجل نفسك.**

بكلِّ الواجبات تجاهه بـ **سرورٍ**. أما الوصية التي تجعل من هذا قاعدةً، فلا يمكن أن تأمرنا بأن نكون **قد حصلنا** أيضاً على هذه النيَّة في الأفعال المتوافقة مع الواجب، وإنما أن **نُجهد النفس** سعياً وراءها فقط. ذاك أن الوصيَّة [القائلة] بأنه ينبغي أن نفعل شيئاً ما بسرور إنما تتناقض مع نفسها، لأنه لو سبق لنا أن عرفنا بأنفسنا ما الذي يجب علينا فعله، وكنا، فضلاً عن ذلك، واعين برغبتنا بالقيام به، لما كان لوصيةٍ حوله من موجبٍ على الإطلاق؛ ولو فعلناه من دون رغبةٍ بفعله بسرور، بل فقط بدافع احترام للقانون، فإن وصيةً تجعل من هذا الاحترام نفسه دافعاً للمسلَّمة، إنما تُبطل مفعول النية الموصى [A149] بها مباشرةً. وعليه، فإن قانون كلِّ القوانين هذا، ومثله مثل كلِّ وصايا الإنجيل، إنما يقدِّم النيَّة الأخلاقية بكلِّ كمالها بمثابة مثالٍ للقداسة لا يستطيع أيُّ مخلوق أن يبلغه، لكنه يبقى مع ذلك النموذج الأول الذي علينا أن نسعى نحو الاقتراب منه والتشبُّه به بتقدُّم لا ينقطع ولكن لا نهاية له. وفي حقيقة الأمر، لو كان باستطاعة مخلوقٍ عاقل أن يصل في أي وقتٍ كان إلى درجة أن يتبع بـ **سرورٍ** كلَّ القوانين الأخلاقية، لكان معنى ذلك أنه سوف لن يبقى فيه حتّى إمكانية وجود رغبةٍ تدفعه إلى أن يحيد عنها؛ لأن التغلُّب على رغبة كهذه تكلِّف الفاعلَ، دائماً بعض التضحية وتقتضي بالنتيجة كبحاً للنفس، أي إكراهاً داخلياً على فعل ما لا يرغب المرء فعله، ولكن لن يستطيع أيُّ مخلوقٍ أبداً أن يبلغ هذه الدرجة من النية الأخلاقية، إذ إن كونه مخلوقاً، وبالتالي خاضعاً دائماً لما تتطلَّبه مرضاته التامة بوضعه، فهو لن يستطيع أبداً التحرر كلِّياً من رغباته وميوله التي، بما أنها تقوم على موجباتٍ طبيعية، لن تستطيع أن تتوافق من ذاتها مع القانون الأخلاقي الذي له مصادر أخرى مختلفة كلَّ الاختلاف؛ ومن هنا، فإنه من الضروري دائماً بالنسبة إليه، في ما يخصُّ تلك الرغبات، أن يؤسِّس النية الأخلاقية لمسلَّماته على الإكراه الأخلاقي.

[A150] ليس على استسلام عن رضى، بل على احترام **يأمر** بالامتثال للقانون حتّى وإن تمَّ ذلك عن كرهٍ وليس عن حبٍّ لا يخشى أيَّ رفضٍ داخلي من الإرادة تجاه القانون حتّى ولو أنه ضروريٌّ بالنسبة إليه أن يجعل هذا الأخير ـ أي هذا الحبَّ النقيَّ للقانون (الذي سيبطل عندئذٍ أن يكون **وصيةً**، مثلما أن الأخلاقية تبطل أن تكون **فضيلةً** حينما تُرفع ذاتياً إلى مقام القداسة) ـ الهدف الثابت وإن يكن بعيداً عن متناول سعيه. وسبب ذلك هو أننا في ما يتعلّق بما نقدِّره عالياً، ولكن مع ذلك نرهبه (بسبب وعينا بضعفنا)، فالسهولة المتزايدة التي نكتسبها بإرضائها إنما تحوّل الخشيةَ بالغةَ الرهبة إلى رغبةٍ والاحترام إلى حبّ؛ ويكون هذا على الأقلّ كمال نيّةٍ مكرَّسة للقانون، لو كان لمخلوقٍ أن يبلغه.

لا يهدف طرح هذه الفكرة هنا إلى إرجاع الوصية الواردة في الإنجيل إلى مفاهيم واضحة بغية تفادي **الحماس الديني** في ما يتعلّق بمحبَّة الله، وإنما لكي نحدِّد بدقةٍ النيَّة الأخلاقية مباشرةً بالنظر إلى الواجبات تجاه البشر أيضاً، ولكي نوجّه، أو نتّقي ـ حيث أمكن ذلك ـ مجرّد حماسٍ **أخلاقي** أعدى رؤوساً كثيرة. إن المستوى الأخلاقي الذي يقف فيه الإنسان (وكلُّ مخلوقٍ عاقل، بقدر ما يمكننا أن نرى) هو احترام القانون الأخلاقي. والنيَّة التي يتوجَّب عليه أن يمتلكها
[A151] لدى اتباعه هذا القانون، هو يفعل ذلك بدافعٍ من الواجب، وليس بدافعٍ من ميلٍ طوعي، حتّى وليس بدافعٍ من جهدٍ غير مطلوبٍ منه يقومُ به من عنده بسرورٍ وملء الرضى؛ وتكون حالته الأخلاقية الخاصة به التي يستطيع أن يكون عليها دائماً، هي **الفضيلة**، أي النيَّة الأخلاقية في **الصراع** وليس **القداسة** في **الامتلاك** المزعوم لـ **نقاء** كامل لنيات الإرادة. وبالتحريض على القيام بأفعالٍ، على أنها شريفة، سامية وكريمة، لا تتَّقد الأنفس إلا بمحض حماس أخلاقي وبمزيدٍ

من الغرور المبالغ فيه، إذ تنقاد بمثل هذا التحريض نحو الوهم بأنه ليس واجباً ـ أي احتراماً للقانون هو الذي **يجب** أن تحمل نيره (مع العلم بأنه [نيرٌ] خفيف لأن العقل نفسه هو الذي يحمِّلنا إياه) حتّى ولو بكرهٍ ـ ذاك الذي يكوِّن سبباً معيِّناً لأفعالها ويدفعها دائماً نحو التواضع بامتثالها للقانون (بـ **إطاعتها** له)، بل يكون كما لو أن تلك الأفعال هي متوقَّعةٌ منهم ليس بدافع الواجب، بل على أنه استحقاق ليس إلا. ذاك أنهم حينما يجرون على مثال هذه الأفعال ـ أي بدافع مبدأ كهذا ـ فإنّهم ليس فقط قد أخفقوا كلياً في إيفاء روح القانون حقَّه الذي قوامُه إخضاعُ النيَّة نفسها للقانون، ليس في شرعيَّة الفعل (أياً يكن المبدأ)، ولا في وضعهم الدافع **باثولوجياً** (في التعاطف أو أيضاً في حبّ الذات)، وليس **أخلاقياً** (في القانون)؛ بل إنّهم [A152]
يُدخلون هكذا بهذه الطريقة نوعاً من التفكير المبتَذَل، المُسرف والخيالي، مداهنين أنفسهم بطيبة قلبٍ عفوية ليست بحاجةٍ إلى مهماز ولا إلى لجام، ولا حتّى ثمة ضرورة لوصيةٍ، وبهذا ينسون ما هو مطلوبٌ منهم وينبغي أن يفكروا فيه بدلاً من الاستحقاق. ولا شكّ في أن أفعال الآخرين التي تتمُّ بتضحيةٍ كبيرة ومن أجل الواجب فقط يمكن أن تُمْتَدَح حقيقةً بأن تسمَّى أعمالاً **نبيلةً وسامية**، إنما فقط من حيث توجد فيها آثارٌ توحي بأنها قد تمَّت بالكامل بدافع احترام الواجب وليس عن فوَران في العاطفة. أما إذا أراد أحدٌ أن يقدِّم هذه الأفعال لشخصٍ آخر كمثالٍ ليقتدي به، فيجب بلا ريبٍ أن يُستخدم احترام الواجب (الذي هو وحده الشعور الأخلاقي الأصيل) على أنه الدافع ـ هذا الأمر الجادُّ والمقدَّس الذي لا يترك لحبِّنا لأنفسنا المغرور أن يتلاعب بدوافعنا الباثولوجية (من حيثُ إنَّها متماثلة مع الأخلاقية) ويُقرّ لنا بقيمةٍ **تستحقُّ التقدير**، لكننا لو دقَّقنا النظر فقط لَكُنَّا وجدنا أن لكلِّ الأفعال الجديرة بالمديح قانونَ الواجب الذي **يأمر** ولا يترك لاجتهادنا اختيار ما قد يكون مرضياً

لميلنا الطبيعي. وهذا هو الطريق الوحيد لتقديمها الذي يُثقِّف النفس أخلاقياً لأنه هو وحده القادر على ترسيخ المبادئ وتعيينها بدقَّة.

[A153] إذا كان **الحماس** بأوسع المعاني هو عمليَّة تخطٍّ لحدود العقل البشري مضمونةٌ بموجب مبادئ، فإن **الحماس الأخلاقي** هو تخطٍّ لحدود ذلك العقل المحض العملي من النوع الذي يوضع للبشرية، يكون ممنوعاً علينا بموجبه أن نضع السبب المعيِّن للأفعال المتمِّمة للواجب ـ أي دافعَها الأخلاقي ـ في مكان آخر غير القانون نفسه، أو أن نضع النيَّة التي تكون قد أُدخلت بذلك إلى المسلَّمات في مكان آخر غير احترام هذا القانون، وعلى هذا النحو يكون قد أَمَرنا بأن نجعل فكرة الواجب التي تحطِّم كلّ **تكبُّرٍ** وكذلك كلَّ **حبِّ الذات** الباطل، **مبدأ الحياة** الأسمى لكلِّ أخلاقيةٍ في الكائنات البشرية.

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن كتَّاب الروايات والمربِّين العاطفيين (حتّى ولو أظهروا الكثير من الحماس ضدّ النزعة العاطفية) ليسوا هم وحدهم، بل حتّى الفلاسفة أحياناً ـ وحتّى أولئك الأكثر تشدُّداً من الجميع، الرواقيُّون[8] ـ كانوا رائدين في إدخال **الحماس الأخلاقي** بديلاً عن نظامٍ للأخلاق رصين ولكن حكيم، علماً بأن حماسة هؤلاء كانت أكثرَ بطولةً في حين أن حماسة أولئك [الكتَّاب والمربِّين] كانت من طبيعة أكثر تفاهةً وميوعةً؛ وباستطاعة المرء أن يقول، من دون نفاقٍ، وبملء الحق، حول تعليم الإنجيل الأخلاقي،
[A154] إنّه، بنقاء مبدأه الأخلاقي، ولكن في الوقت نفسه بتلاؤم هذا المبدأ مع حدود الكائنات المخلوقة إنما أخضع في بداية الأمر كلَّ سلوكٍ جيِّدٍ للإنسان لنظام واجبٍ موضوع أمام عينيه، لا يسمح لهم بأن يتيهوا بين كمالاتٍ أخلاقيةٍ موهومة، ويضع حدوداً من التواضع

(8) انظر الهامش (*) ص 53 ـ 54 من هذا الكتاب.

(أي من معرفة الذات) للغرور ولحبِّ الذات على حدٍ سواء، وكلاهما على استعداد لتجاهل حدود كلٍّ منهما.

الواجب! أنتَ أيها الاسم السامي الكبير الذي لا تحوي في طيَّاتك أيَّ شيء يُفتن أو يتزلَّف، بل تطلب الخضوع، ومع ذلك أنت لا تهدِّد بشيءٍ يُثير في النفس ما يُحدث نفوراً طبيعياً ويُرعبها لكي تحرِّك الإرادة، بل أنت تقيم فقط قانوناً، يجد هو من نفسه مدخلاً إلى النفس، ويكتسب مع ذلك توقيراً لنفسه حتّى على كرهٍ (ولو أنه ليس دائماً امتثالاً)، قانوناً تصمت أمامه كلُّ الميول، علماً بأنها تفعل في الوقت نفسه ضدَّه سرَّاً أيُّ أصلٍ هو جديرٍ بك، وأين نجد جذر جذعك النبيل الذي ينبذ كلَّ قرابةٍ مع الميول بإباء وكبرياء، ذلك الجذع الذي ينبغي أن يُشتقَّ منه الشرط الضروري لتلك القيمة التي يمكن للكائنات البشرية وحدها أن تعطيها من نفسها؟

لا يمكن أن يكون شيءٌ أقلّ من ذاك الذي يرفع الإنسان إلى أعلى من نفسه (كجزء من العالم الحسِّي) ذاك الذي يربطه بنظامٍ [A155] للأشياء لا يستطيع أن يفكِّر فيه إلا الفهم، والذي يُخضع لنفسه في الحين ذاته العالم الحسِّي بأكمله ومعه وجود الإنسان القابل للتعيين تجريبياً في الزمان ومجموع الغايات كلها (الذي وحده يتلاءم مع قوانين عملية، غير مشروطة كهذه، مثل القانون الأخلاقي). وهذا ليس سوى **الشخصية**، أي الحرية والاستقلالية عن آلية الطبيعة برمتها، ويُنظر إليها مع ذلك في الوقت نفسه على أنها أيضاً قدرةٌ لكائنٍ خاضع لقوانين من نوع خاص، أي قوانين محض عملية معطاةٌ من عقله الخاص به، بحيثُ إنَّ شخصاً بكونه منتمياً إلى العالم الحسِّي إنما يخضع لشخصيّته الخاصة به من حيثُ إنَّه ينتمي أيضاً في الوقت نفسه إلى العالم المعقول؛ وهنا لا عَجَب عندئذٍ في أن يكون واجباً على الإنسان، بما أنه ينتمي إلى العالمين الإثنين، أن لا ينظر

إلى كيانه الخاص، في ما يتعلّق بتعيينه الثاني والأعلى، إلا بالتوقير، وإلى قوانينها بأسمى الاحترام.

وتؤسّس على هذا الأصل عباراتٌ كثيرة تشير إلى قيمة الموضوعات وفقاً لأفكار أخلاقية. القانون الأخلاقي **مقدّسٌ** (حرام). صحيحٌ أن الإنسان ليس مقدساً بما يكفي، إلا أن **الإنسانية** في شخصه يجب أن تكون مقدسةً بالنسبة إليه. وفي كلّ الخليقة يمكن
[A156] أن يستخدم المرءُ كلّ شيء يريده وله عليه أي سلطان كـ **وسيلةٍ فحسب**؛ وحده الإنسان، ومعه كلُّ مخلوقٍ عاقل، هو **غايةٌ في ذاته**. إذ إنّه بفعل استقلالية حريته هو فاعل القانون الأخلاقي الذي هو مقدّس. ولهذا السبب بالذات تكون كلُّ إرادة، حتّى إرادة كلّ شخص خاصة به وموجَّهةٍ نحوه هو نفسه، مقيَّدةً بشرط التوافق مع **استقلالية** الكائن العاقل، وهذا يعني أن كائناً مثل هذا لا يصحُّ أن يُخضَع لأيّ مرادٍ ليس ممكناً وفقاً لقانونٍ قادرٍ على أن يَنْجُم من إرادة الفاعل المتأثّر نفسه؛ ومن هنا كان أنه لا يجوز استخدام هذا الفاعل مجرد وسيلة، بل غايةً في الحين ذاته. ونحن ننسب بحقٍ هذا الشرط حتّى إلى الإرادة الإلهية في ما يخص الكائنات العاقلة في العالم كمخلوقاتها من حيثُ إنّها تقوم على **شخصيَّتها** التي بها وحدها هي غايات في ذاتها.

إن فكرة الشخصية هذه الموقظة للاحترام التي تضع أمام أعيننا سموَّ طبيعتنا (من ناحية قَدَرِها)، بجعلنا نلاحظ في وقتٍ واحد عدم تناسب سلوكنا معها هي بعينها، وبهذا تحطِّم غرورنا، إنما هي قابلةٌ لأن تُبصر من قِبَل أبسط عقلٍ بشري بشكلٍ طبيعي وبسهولة. هل ثمة إنسان شريف إلى حدٍّ معقول لم يحدث له أن امتنع ذات مرةٍ عن
[A157] كذب هو بخلاف ذلك غير مؤذٍ، استطاع عن طريقه إما أن يخلِّص نفسه من ورطة أو حتّى أن يسدي خدمةً لصديقٍ عزيز ومستحق،

فقط كي لا يكون عليه أن يزدري نفسه في السرّ أمام عينيه هو؟ وإذا حدث لرجلٍ مستقيم الأخلاق أن كان في أعظم شدّة الحياة، وكان قادراً على تجنّبها لو أنه فقط خالف الواجب، أفلا يسنده الوعي بأنه قد حافظ على البشرية في كرامتها الخاصة في شخصه هو وأكرمها، بحيثُ إنه لا يرى أيَّ داعٍ ليخجل أمام نفسه، ولا يخشى النظرة الداخلية لمحاسبة الذات؟ ليس هذا العزاء سعادة، ولا حتّى أصغر جزء منها، لأنه لا أحد قد يتمنّى لنفسه الفرصة لذلك، أو ربما حتّى حياةً في ظروفٍ مثل هذه. بل إنّه يعيش ولا يستطيع أن يتحمّل أن يكون غير مستحقٍ للحياة في نظره هو نفسه. إن هذا الاطمئنان الداخلي هو بالتالي اطمئنان سلبي بحت بالنظر إلى كلّ شيءٍ يمكن أن يجعل الحياة ممتعة؛ أي إنّه يدفع فقط خطر الغَرَق في قيمةٍ شخصية، بعد أن يكون تمَّ تنازل المرء الكامل عن قيمة وضعه. إنّه نتيجةٌ لاحترام شيءٍ مختلفٍ تماماً عن الحياة، شيء بالمقارنة والتباين معه لا قيمة إطلاقاً للحياة بِكُلّ متعها. هو يستمرُّ في الحياة بدافع الواجب فقط وليس لأن لديه أدنى رغبة في الحياة.

[A158] هذه هي طبيعة الدافع الأصيل للعقل المحض العملي؛ إنّه ليس سوى القانون الأخلاقي نفسه بوصفه هو الذي يجعلنا نشعر بسموِّ وجودنا فوق الحسِّي الخاص بنا ويُنتج ذاتياً في البشر الذين يعون في وقتٍ واحد بوجودهم الحسِّي وبتعويلهم، المرتبط به، على طبيعتهم المتأثرة باثولوجياً، ينتج احتراماً لقَدَرهم الأعلى. وفي هذه الحال، قد يرتبط بهذا الدافع من دون شكّ الكثير من إغراءات الحياة ومباهجها، يصل إلى حدٍّ أن يدفع حتّى من أجلها وحدها بـ **الأبيقوري**(9) الأشدَّ حرصاً، العاقل والمتبصّر في أعظم ما هو خيرٌ

(9) انظر الهامش ص 53 ـ 54 من هذا الكتاب.

في الحياة، إلى الإعلان عن تأييده للسلوك الأخلاقي؛ وقد يكون حتّى من الصواب أن يُربط هذا التوقُّع البهيج بالحياة بذلك الدافع الأسمى والكافي هو وحده لأن يكون سبباً معيِّناً؛ غير أنه لا يصحُّ اللجوء إلى هذا الربط إلا من أجل الحفاظ على التوازن بوجه الإغراءات التي لا تتوانى الرذيلة عن إثارتها في الجهة المعاكسة، ولكن ليس هذا لكي تُحِلَّ فيها القوة المحرِّكة الحقيقية، حتّى ولا أصغر جزء منها، حينما يتعلَّق الأمر بالواجب، لأن ذلك سيكون بمثابة محاولة إدخال الفساد إلى النيَّة الأخلاقية في منبعها. لا شأن لعظمة الواجب في الاستمتاع بالحياة؛ إن لها قانونها الخاص ولها
[A159] محكمتها الخاصة، وحتّى لو أراد المرء أن يهزَّهما كثيراً بهدف تقديمهما ممزوجين في علاجٍ للنفس المريضة، فإنّهما سرعان ما ينفصلان الواحد عن الآخر منٍ تلقاء نفسهما؛ وإن لم يفعلا ذلك، فإن أولهما لن يؤثِّر بشيء على الإطلاق، حتّى لو كسبت الحياة الطبيعية بعض القوة، فإن الحياة الأخلاقية ستضمحلُّ إلى غير رجعة.

إيضاح نقدي لأنالوطيقا العقل المحض العملي

أفهم بالإيضاح النقدي لعلمٍ، أو لجزء منه يشكِّل منظومةً بمفرده، البحث عن السبب الذي يفرِض عليه بالضبط شكل المنظومة هذا دون غيره، وتبرير ذلك بالمقارنة بمنظومةٍ أخرى لها في أساسها مَلَكة معرفية مشابهة. والحال أن للعقل العملي في أساسه المَلَكَة المعرفية عينها التي [للعقل] التأملي من حيثُ إنَّ كليهما **عقل محض**، فإذاً لا بدَّ من أن يحدَّد الفرق في شكل منظومة الواحد عن الآخر بمقارنةٍ بين الاثنين، وأن يعطى السبب لهذا الفرق.

[A160] كان على أنالوطيقا العقل المحض النظري أن تنظر في معرفة

الموضوعات التي يمكن أن تكون معطاةً للفهم؛ وهكذا كان عليها أن تبدأ من **العيان**، وبالتالي (بما أنه دائماً حسِّيٌّ) من الإحساس، وأن تنتقل بعد ذلك فقط إلى المفاهيم (مفاهيم موضوعات هذا العيان)، ثمَّ كان باستطاعتها أن تنتهي إلى **مبادئ**، وهذا فقط بعد أن تمَّ الإعداد له بذينك السابقين. بالمقابل، بما أن العقل العملي، ليس عليه أن ينظر في الأشياء بهدف **معرفتها**، وإنما عليه أن ينظر في قدرته الخاصة به على **أن يجعلها حقيقيةً** (وفقاً لمعرفته بها)، أي في **إرادةٍ** هي علِّية، نظراً إلى أن العقل يحتوي على سببها المعيِّن؛ وبما أنه، بالتالي، ليس عليها أن توفِّر موضوعاً للعيان، بل بصفتها عقلاً عملياً، لا يتوجب عليها أن تقدِّم **سوى قانون** لهذا الموضوع (لأن مفهوم العلِّية يتضمن دائماً علاقةً بقانونٍ يعيِّن وجود كثرةٍ تكون [أجزاؤها] على علاقةٍ ببعضها بعضاً)؛ لذا ينتج عن هذا أن نقداً لأنالوطيقا العقل من حيث عليه أن يكون عقلاً عملياً (وهذه هي المشكلة الحقيقية)[10] ، يجب أن يبدأ من **إمكانية المبادئ العملية** قبْلياً. ومن هنا فقط استطاع أن ينتقل إلى **مفاهيم** موضوعات عقلٍ عملي، أي نحو مفاهيم الخير بإطلاق والشر، لكي يسلِّمهما وفقاً لتلك المبادئ أولاً (لأن هذه المفاهيم لا يمكن أن تكون معطاةً قبل تلك المبادئ كونها خيراً وشرّاً بواسطة أي مَلَكةٍ معرفية)، وبعد ذلك فقط استطاع الفصل الأخير أن يختتم هذا الجزء، أي الفصل حول **علاقة العقل** المحض العملي بالحساسية وحول تأثيره الضروري [A161]
عليها الذي يجب أن يُعرف قبْلياً، أي حول **الشعور الأخلاقي**. وبهذه الطريقة قسمت أنالوطيقا العقل المحض العملي مجال كلّ شروط استعماله بأكملها بتماثلٍ تامٍ مع [تقسيم] العقل النظري ولكن بترتيبٍ

(10) تقترح طبعة أكاديمية برلين هنا أن يكون المقصود (التي هي مهمة الأنالوطيقا الحقيقية).

معكوس، فقد كانت أنالوطيقا العقل المحض النظري مقسَّمةً إلى استيطيقا ترنسندنتالية ومنطقٍ ترنسندنتالي، بعكس تقسيم أنالوطيقا العقل العملي إلى منطق واستيطيقا العقل المحض العملي (إذا سُمِحَ لي، فقط من باب التماثل، أن أستخدم هذه العبارات، وهي بمجملها غير مناسبة)؛ هناك تمَّ تقسيم المنطق بدوره إلى أنالوطيقا المفاهيم وأنالوطيقا المبادئ، هنا إلى [أنالوطيقا] المبادئ و [أنالوطيقا] المفاهيم. كان للاستيطيقا هناك جزآن، بسبب النوع المزدوج للعيان الحسِّي؛ وهنا لا يُنظر أبداً إلى الحساسية كونها قدرة للعيان، بل كونها شعوراً (يمكن أن يكون سبباً ذاتياً للرغبة)، ونظراً إلى ذلك فإن العقل المحض العملي لا يسمح بأي تقسيمٍ أبعد من ذلك.

[A162] وإنه لمن السهل جداً أن يُدرك هنا أيضاً لماذا لم يؤخذ فعلاً بهذا التقسيم إلى جزءين مع تقسيماتهما اللاحقة (كما كان يمكن أن يُجرَّ المرء إلى ذلك في البداية تحت تأثير مَثَل [النقد] الأول). لأنه، لمَّا كان **العقل المحض** هو الذي يُنظر فيه هنا من ناحية استعماله العملي، وبالتالي انطلاقاً من مبادئ قبْلياً وليس من أسباب تجريبيةٍ معيَّنة، فإن تقسيم أنالوطيقا العقل المحض العملي سوف يقع حتماً وكأنه تقسيم قياسٍ عقلي، أي منطلقاً من العام في **المقدِّمة الكبرى** (من المبدأ الأخلاقي) بواسطة إدراج أفعال ممكنة تحتها (كصالحة أو شريرة) توضع في **المقدمة الصغرى**، وصولاً إلى **النتيجة**، أي التعيين الذاتي للإرادة (كمنفعةٍ في الخير الممكن عملياً وفي المسلَّمة المبنيَّة عليه). وبالنسبة إلى امرئ كان قابلاً لأن يُقنع نفسه بالقضايا الواردة في الأنالوطيقا، ستكون مقارناتٌ كهذه مرضية له؛ لأنها تسبِّب له بحقٍّ توقُّعات بأنه ربَّما يكون قادراً يوماً ما على الوصول إلى بصيرةٍ في وحدة المَلَكة العقلية المحض برمَّتها (النظرية وكذلك العملية

أيضاً) وأن يشتقّ كلّ شيء من مبدأ واحد؛ وهذه هي الحاجة التي لا يمكن تجنُّبها للعقل البشري الذي لا يجد ملء رضاه إلا في وحدةٍ نَسَقيةٍ تامَّةٍ لكلِّ ما يعرف.

ولكن، لننظر الآن أيضاً في محتوى المعرفة التي يمكننا أن نحصل عليها من العقل المحض العملي وبواسطته، كما تعرضه أمامنا أنالوطيقاه، سنجد فضلاً عن تماثلٍ غريب بينه وبين النظر فروقاً [A163] ليست أقلَّ غرابة، ففي ما يخصُّ النظري كان بالإمكان[11] بكلِّ سهولةٍ ووضوح تقديم البرهان عبر أمثلةٍ مأخوذة من العلوم (حيث تخضع مبادئها للاختبار بطرقٍ شتّى عبر استخدامٍ منهجي، فلا يخاف المرء كثيراً كما في المعرفة الشائعة بين الناس من اختلاطٍ خفيٍّ مع الأسباب التجريبية للمعرفة) على **مَلَكة معرفةٍ عقليةٍ محض** قبْلياً.

أما أن يكون عقلٌ محضٌ عملياً بدافعٍ من ذاته وحدها من دون اختلاط مع أيّ سبب معيّنٍ تجريبي، فهذا ما كان على المرء أن يكون قادراً على تبيانه انطلاقاً من **الاستعمال العملي الأكثر شيوعاً**، بإثبات المبدأ العمليّ الأعلى كونه مبدأ يعرفه كلُّ عقلٍ بشري طبيعي - قانون قبْليٍّ بكامله ومستقلٍ عن كلِّ معطى حسِّي - على أنه القانون الأعلى لإرادته. لقد كان من الضروري أولاً أن يُثبت ويُبرِّر نقاء أصله حتّى في **حكم هذا العقل العام للجميع** قبل أن يتمكن العلم من الإمساك به لكي يستعمله، إن صحَّ القول، كواقعةٍ تسبق كلَّ مماحكةٍ عقلية حول إمكانيته ومجمل النتائج التي قد تستخرج منه. غير أن هذا الظرف يمكن أن يتمّ توضيحه أيضاً بشكلٍ جيّد من خلال ما قيل قبل قليل؛ وهو أنه يجب على العقل المحض العملي أن يبدأ بالضرورة [A164] من مبادئ، وهي كذلك ما يجب أن يوضع، كونه معطى أول، في

(11) في طبعة أكاديمية برلين «konnte/ استطاع».

أساس كلِّ علم ولا يمكن أن يأتي عنه أولاً، ولكن لهذا السبب أيضاً كان بالإمكان أن يتمَّ بشكل جيِّد وبما يكفي من يقينٍ تبرير المبادئ الأخلاقية كمبادئ عقلٍ محض بمجرَّد اللجوء إلى حكم الفهم العام للجميع، لأن كلّ شيء تجريبي يمكن أن يتسلَّل إلى مسلَّماتنا كسبب معيِّن للإرادة **يجعل نفسَه معروفاً** حالاً بواسطة الشعور باللذَّة أو بالألم المرتبط به حتماً من حيثُ إنَّه يُثير شهوةً **يرفض** العقل المحض العملي بوضوح قبولها كشرط في مبدأه. والتباين في نوعية أسباب التعيين (التجريبية والعقلية) يُعرَّف بمقاومة العقل المشرِّع عملياً هذه لكلِّ ميلٍ يحاول التدخُّل، عبر نوع خاصّ من الشعور الذي، مع ذلك، لا يسبق تشريع العقل العملي، بل بالعكس هو ناتجٌ عنه وحده وذلك فعلاً كإكراهٍ، أي بواسطة الشعور باحترام ليس لدى أيِّ إنسان مثله نحو الميول، أياً كان نوعها ولكن لديه القانون؛ وهو يُعرَّف بشكلٍ بارز وظاهرٍ للعيان إلى درجة أن لا أحد، حتّى الفهم البشري الأكثر شيوعاً، يمكنه أن يتقاعس عن أنه عليه أن يُدرك حالاً، في

[A165] مَثَلٍ مقدَّم له، أنه لا يستطيع في حقيقة الأمر أن ينقاد بواسطة أسباب تجريبية للإرادة تحرِّضه فعلاً على اتباع ترغيباتها، لكنه لا يمكن أن يُكلَّف أبداً بـ **إطاعة** شيء آخر ما عدا قانون العقل المحض العملي.

وإن أُولى وأهمّ المهمّات الملقاة على أنالوطيقا العقل المحض العملي، إنما هي التمييز بين **نظرية السعادة ونظرية الأخلاق،** حيث تشكِّل المبادئ التجريبية كلَّ الأساس في الأولى، في حين أنها لا تشكِّل في الثانية أي إضافة إليها، مهما كانت صغيرةً. ويجب أن تمضي [أي الأنالوطيقا] في هذا العمل بـ **دقةٍ،** حتّى لو قيل فيها أيضاً إنّها **محرجة،** كما يفعل أيُّ مهندسٍ في عمله. أما الفيلسوف، فعليه أن يقاوم هنا (كما يحصل دائماً في المعرفة العقلية بواسطة مجرَّد

مفاهيم من دون بنائها) صعوباتٍ كبيرة، لأنه لا يستطيع أن يضع أيَّ عيانٍ (لنومينون محض[12] في أساسها، ومع ذلك عنده مزيَّةٌ، تقريباً مثل الكيميائي، وهي أنه يستطيع في كلِّ وقتٍ أن يقيم تجربة مع كلِّ عقلٍ بشري عملي بهدف تمييز السبب المعيِّن الأخلاقي (المحض) عن التجريبي، أعني بإضافة القانون الأخلاقي (كسبب معيِّن) إلى الإرادة المتأثرة تجريبياً) (مثلاً: إرادة ذلك الذي يودُّ أن يكذب لأنه يجد في ذلك بعض الربح). هكذا يكون الأمر حينما يُضيف محلِّلٌ الملحَ الكيماوي [القلي] إلى محلول ترابٍ كلسي في ملح كلور الماء[13]، فسرعان ما ينفصل هذا الملح عن الكلس ويتَّحد مع الملح [A166] الكيماوي ويترسَّب الكلس في القاع. وبالطريقة عينها يحصل ذلك لإنسان معروف عنه في ما تبقى أنه شريف (أو أنه يضع نفسه هذه المرة فقط بالفكر في موضع إنسان شريف)، إذا ووجِه بالقانون الأخلاقي الذي به يعرف سفالة [إنسان] كاذبٍ، فإن عقله العملي (في حكمه على ما ينبغي عليه أن يفعل) إنما يتخلَّى حالاً عن المنفعة ويتَّحد مع ما يحافظ في داخله على الاحترام لشخصه هو (الاستقامة)؛ أما المنفعة، فبعد أن تكون قد فُصلت وغُسلت من كلِّ جزيئة عقلٍ (التي لا تكون إلا إلى جانب الواجب بشكل كامل)، إنما توزَن من كلِّ أحدٍ لكي تدخل فعلاً في علاقةٍ مع العقل في حالاتٍ أخرى، ولكن ليس على الإطلاق حيث يمكن أن تكون متعارضةً مع القانون الأخلاقي الذي لا يتخلى العقل عنه أبداً، بل يتَّحد معه بألفةٍ وثيقة إلى أقصى الحدود.

إلا أن هذا **التمييز** بين مبدأ السعادة ومبدأ الأخلاقية ليس ليعني

---

(12) ترجِّح طبعة أكاديمية برلين «Von einem/ لنومينون».

(13) هو ملحٌ يتكوَّن عند إضافة حامض كلور الماء إلى أساسٍ عضوي.

حالاً، لهذا السبب، **تعارضاً** في ما بينهما، ولا يريد العقل المحض العملي أن **يتخلّى** المرء عن مطالب السعادة، بل كَلُّ ما هنالك هو فقط أنه حالما يتعلّق الأمر بالواجب، أن **لا تؤخذ في الحسبان** [تلك المطالب]. لا بل قد يكون باعتبارات معيَّنة واجباً أن يرعى المرء سعادته، بعضها (ومنها المهارة والصحة والغنى) لأنها تحتوي على وسائل للقيام بالواجب. والبعض الآخر لأن عدم وجوده (مثلاً: [A167] الفقر) يحتوي على مغريات [تحمل] المرء على مخالفة واجبه. ومع ذلك لا يمكن أبداً أن يكون واجباً مباشراً سعيُ المرء وراء تنمية سعادته، ولكن أقل بكثير أن يكون مبدأً لكلّ واجب. والآن، بما أن كلّ الأسباب المعيِّنة للإرادة ما عدا واحدٍ وحيد منها هو قانون العقل المحض العملي (القانون الأخلاقي)، هي من دون استثناء تجريبية، وبهذه الصفة هي تنتمي إلى مبدأ السعادة إذاً، لذا يجب أن تكون كلها من دون استثناء منفصلةً عن المبدأ الأخلاقي الأعلى، وأن لا تضمّ إليه أبداً كشرطٍ، بما أن هذا سوف يدمّر كلَّ قيمةٍ أخلاقية مثلما أن أيّ خلط تجريبي بمبادئ هندسية سوف يدمّر كلَّ بداهة رياضية التي هي (بحسب حكم أفلاطون[14] أَمْيَزُ شيء في الرياضيات وتفوق حتّى كلَّ منفعةٍ لها.

ولكن، بدلاً عن استنباط المبدأ الأعلى للعقل المحض العملي -

---

(14) أفلاطون (427 - 347 ق. م.): فيلسوف ومربٍّ يوناني. ولد في أثينا من أسرة عريقة، عاصر عدّة تقلّبات سياسية وعاش في عصر ازدهار الحضارة اليونانية. قدّم أفلاطون في محاوراته كثيرا من آراء معلّمه سقراط وأسّس مدرسة سمّاها الأكاديمية عن اقتناع بأن العدالة والفضيلة يمكن أن تُعلّم، وأقام علاقات مع الفلاسفة الفيثاغوريين في جنوب إيطاليا وصقلية. وبعد تجربة مريرة مع السياسة هناك عاد إلى أثينا وأدار ظهره للسياسة مكرساً حياته للتدريس بالحوار. وتوفي هناك عن عمر يناهز الثمانين سنة. كتب أفلاطون في هذه المرحلة كتاب **الجمهورية** وفيه أيضا نظريته التربوية. من محاوراته: **بروتاغوراس**، **مينون**، **غورغياس**، **بارمينيدس**، **تيماوس**، **السفسطائي** و**فيليبوس**.

أعني شرح إمكانية معرفةٍ كهذه قبْلياً ـ لم يكن بوسعنا أن نورد شيئاً سوى أنه لو كان لأحدٍ بصيرة في إمكانية حرية علّةٍ فاعلة، فستكون له أيضاً ليس بصيرة في الإمكانية فحسب، لا بل حتّى في ضرورة القانون الأخلاقي، بصفته القانون الأخلاقي الأعلى للكائنات العاقلة التي تُنسب إليها حرّية إرادتها ذاك أن هذين المفهومين متصلان الواحد بالآخر على نحوٍ لا ينفصم بحيث يستطيع المرء حتّى أن يحدّد الحرية العملية باستقلالية الإرادة عن كلّ شيء ما عدا القانون الأخلاقي وحده. ولكن ليس لبصيرة في إمكانية حرية علّةٍ فاعلة أن تكون موجودة على الإطلاق، لا سيما في العالم الحسّي؛ ويا لسعادتنا! لو أننا نستطيع فقط أن نكون مطمئنين بشكل كافٍ إلى أنه لا يوجد برهانٌ على استحالتها، ونكون الآن مضطرّين إلى إقرارها، [A168] ولهذا السبب مبرّرين في فعلنا هذا بالقانون الأخلاقي الذي يفترضها. وبما أنه لا يزال كثيرون يعتقدون أن باستطاعتهم مع ذلك تفسير هذه الحرية وفقاً لقوانين تجريبية، على غرار أي قدرةٍ طبيعية أخرى، وينظرون إليها على أنها خاصية **نفسية**، لا يقتضي شرحها ببساطةٍ سوى بحثٍ دقيق في **طبيعة النفس** ودوافع الإرادة، وليس على أنها محمولٌ **ترنسندنتالي** لعلّية كائنٍ ينتمي إلى العالم الحسّي (مع أنه هذا هو الشيء الوحيد المقصود هنا)؛ وهم يُلغون هكذا ذاك الانفتاح الرّابع الذي يجلبه لنا العقل العملي بواسطة القانون الأخلاقي، أي الانفتاح على عالمٍ عقلي عبر تحقيق مفهوم الحرية الذي هو في ما عدا ذلك متعالٍ، وهم بهذا يُلغون القانون الأخلاقي نفسه الذي لا يقبل على الإطلاق أي سببٍ معيّن تجريبي. وهكذا يصبح من الضروري أن نضيف هنا شيئاً هو بمثابة حمايةٍ من هذه الخديعة، وأن نسوق عرضاً لـ **التجريبية** يكشف عن كامل عورة تفاهتها.

لا علاقة لمفهوم العلّية بوصفها **ضرورةً طبيعية**، مقابل مفهوم [A169]

العلّية بوصفها **حرية**، بوجود الأشياء إلا من حيثُ إنَّ هذا الوجود للأشياء هو **قابلٌ للتعيين في الزمان** كظواهر بمقابل علّيتها كأشياء في ذاتها. والآن، لو أخذنا تعيينات وجود الأشياء في الزمان على أنها تعيينات للأشياء في ذاتها (وهي صيغة تمثُّلها الأكثر شيوعاً)، لكان من المحال عندئذٍ الجمع بين الضرورة والحرية بعلاقة العلّية بأي شكلٍ من الأشكال؛ بل على العكس هما معارضان الواحد للآخر بوصفهما متناقضين، لأنه ينتج عن الأولى أن كلَّ حدثٍ وبالتالي أيضاً كلُّ فعلٍ يحصل في نقطةٍ من الزمن إنما يقع حتماً تحت شرط ما كان في الزمن السابق عليها. والآن، ولم يعد الزمن الماضي تحت سيطرتي، فإن كلَّ فعلٍ أقوم به لا بدَّ من أن يتمّ بالضرورة بأسبابٍ معيّنة **ليست تحت سيطرتي**، أي إنّني في اللحظة التي أفعل فيها لست أبداً حراً. وبكلِّ تأكيد، حتّى لو اعتقدت أن وجودي بأكمله هو مستقلٌ عن أي علّةٍ غريبة (مثل الله)، بحيث لا تكون الأسباب المعيِّنة لعلّيتي، وحتّى لوجودي بأكمله من خارج عني على الإطلاق، فإن هذا لن يحوّل ولا بأقلِّ شيء تلك الضرورة الطبيعية إلى حرية. والسبب في ذلك هو أنّني لا أزال أقف في كلّ نقطةٍ من
[A170] الزمن تحت ضرورة أن أكون معيَّناً لأن أفعل **بما ليس تحت سيطرتي**، أي إن سلسلة الأحداث اللامتناهية من جهة ما قبل/ a parte priori لا يمكنني إلا أن أُكملها وفق نظامٍ محدّدٍ مسبقاً، وهي لا تستطيع أبداً أن تبدأ من عندها، فتكون سلسلة طبيعية متواصلة، ولهذا السبب لن تكون الحريةُ علّيتي إطلاقاً.

لو أردنا إذاً أن ننسب الحرية إلى كائنٍ، وجودُه معيَّنٌ في الزمان، لَمَا استطعنا من هذا القبيل على الأقلّ، أن نستثنيه من قانون الضرورة الطبيعية التي تخضع لها كلّ أحداث وجوده، وبالنتيجة أفعاله، لأن ذلك سيكون بمثابة تسليمه إلى الصدفة العمياء. ولكن بما

أن هذا القانون يتعلَّق لا محالة بكلٍّ سببيَّة الأشياء، كون **وجودها في**
الزمان قابلاً للتحديد، فلو كان هذا هو النهج الذي لا بدَّ من أن
يسلكه المرء لكي يتمثَّل أيضاً **وجود هذه الأشياء في ذاتها**، فعندئذٍ
يكون واجباً عليه أن يرفض الحرية كمفهوم باطل ومستحيل. لذلك،
إن كان أحدٌ لا يزال يريد إنقاذها، فليس أمامه سبيلٌ إلى ذلك سوى
إسناد وجود شيءٍ على أنه قابلٌ للتحديد في الزمان، وهكذا أيضاً
سببيَّتُه وفقاً لقانون **الضرورة الطبيعية، فقط في الظاهرة، وإسناد**
الحرية إلى الكائن نفسه على أنه شيءٌ في ذاته. وهذا أمرٌ لا مفرَّ منه
إذا أراد المرء الحفاظ على هذين المفهومين النافيين الواحد للآخر 71|
معاً؛ ولكن أثناء التطبيق، حينما يريد المرء أن يشرحهما على أنهما
متحدان في الفعل الواحد نفسه، وأن تُشرح هكذا الوحدة نفسها،
فإنه سيواجه بصعوبات كبيرة يبدو وكأنها تجعل وحدةً كهذه متعذِّرة.

وإذا قلتُ بحقِّ إنسان يرتكب سرقة، إن هذه الفعلة هي بحسب قانون السببيَّة الطبيعي، نتيجةٌ محتمة لأسبابٍ معيَّنة في الزمان السابق، وبالنتيجة كان يستحيل إلا أن تقع؛ كيف يمكن عندئذٍ للحكم بموجب القانون الأخلاقي أن يُحدث تغييراً فيه ويفترض أنه كان بالإمكان الإعراض عنه لأن القانون يقول إنّه كان ينبغي أن يتمَّ الإعراض عنه؟ أي، كيف يمكن أن يقال عن ذلك الإنسان إنّه حرٌّ بشكل كامل في اللحظة عينها من الزمن وبالنسبة إلى الفعل عينه الذي هو خاضع فيه وبالنسبة إليه لضرورةٍ طبيعية لا مفرَّ منها؟ إنّه لَمَهْربٌ سيِّئٌ البحث عن تجنُّب هذه الصعوبة بالقول: إن **نوع** الأسباب المعيِّنة لسببيَّتها بالتوافق مع القانون الطبيعي يتطابق مع مفهوم **نسبيٍّ** للحرية (الذي نسمِّي بموجبه أحياناً نتيجةً حرةً تلك التي يقع السَّبب الطبيعيُّ المحدِّد **لها داخل** الكائن الفاعل، مثلاً ما يقوم به جسمٌ أُطلق في الهواء، حينما يكون في حركة حرة، ففي هذه الحال

يستخدم أحدنا كلمة «حرية»، لأنه أثناء طيرانه لا يكون مدفوعاً بشيء من الخارج؛ أو كما نقول أيضاً عن حركة الساعة إنّها حركة حرة
[A172] لأنها هي التي تدفع عقاربها بنفسها، ولذلك هي ليست بحاجة إلى أن تُدفع من الخارج؛ ومثل ذلك أيضاً أفعال الإنسان، فحتى لو أنها ضرورية بالأسباب المعيّنة التي تسبقها في الزمان، إلا أنها تسمَّى مع ذلك حرةً لأن الأفعال مسبَّبةٌ من الداخل، بتخيلات تنتجها فعلاً قوانا الخاصة، وبها تثار رغباتٌ بمناسبة ظروف مؤاتية ولهذا السبب هي أفعالٌ حاصلةٌ وفق هوانا). ولا يزال البعض يهادن نفسه باللجوء إلى هذا المهرب السيّء ويظن أنه، بقليلٍ من المخاتلة في الكلام، قد حلّ هذه المشكلة الصعبة التي عمل الآلاف، من دون جدوى، على حلّها، والتي يصعب بالنتيجة أن يوجد حلٌّ لها على السطح بشكل كامل. وهذا يعني في ما يخص السؤال حول تلك الحرية التي يجب أن توضع في أساس كلّ القوانين الأخلاقية وما يُسند إليها بنحوٍ ملائم، أنه لا يهمُّ إذا كانت العلّية المعيّنة وفقاً لقانون طبيعي ضروريةً بواسطة أسباب معيّنة وهي تقع في داخل الفاعل أو **خارجه**، أو هي، في الحال الأولى، غريزية أم مفكَّرٌ فيها بالعقل؛ فإذا كان لهذه التمثّلات المعيّنة سبب وجودها في الزمان ـ كما يقبل بذلك هؤلاء الرجال أنفسهم ـ وهذا بالفعل في **الوضع السابق**، وكان هذا [الوضع] بدوره واقعاً في وضع سابق، وهكذا دواليك، بحيث يمكن
[A173] أن تكون هذه التعيينات داخليةً، ويمكن أن تكون نفسيّة بدلاً من أن تكون سببيّةً ميكانيكية، أي تنتج أفعالاً بواسطة تمثلاتٍ وليس بواسطة حركات جسدية، فهي دائماً **أسباب معيّنة** لسببيّة كائن ما دام وجوده قابلاً لأن يُعيَّن في الزمان وبالتالي تحت شروط الزمن السابق المسبّبة للضرورة التي تكون هكذا، حينما يكون على الفاعل أن يفعل **بعدما تكون قد خرجت من تحت سيطرة سلطته**، وهي بالتالي قد تجلب معها حريةً نفسية (لو أراد أحد أن يستخدم هذا المصطلح ليدلَّ على

مجرَّد سلسلة داخلية من التمثلات في النفس) لكنها على الرغم من
ذلك ضرورة طبيعية؛ ولذلك فهم لا يُبقون على **الحرية الترنسندنتالية**
التي يجب أن يُفكَّر فيها على أنها مستقلةٌ عن كلّ شيء تجريبي
وهكذا عن الطبيعة بعامةٍ، سواء اعتبرت موضوع حسٍّ داخلي في
الزمان فقط، أو حسٍّ خارجي في المكان والزمان معاً؛ ومن دون
هذه الحرية (بالمعنى الثاني والصحيح) الذي هو وحده عمليٌّ قبْليا لا
يكون قانون أخلاقي ولا أي إسناد متوافق معه ممكناً. ولهذا السبب
بالذات يمكن أن تُسمَّى كلّ ضرورة لأحداثٍ في الزمان حاصلة
بالتوافق مع القانون الطبيعي للسببيَّة **ميكانيزما** الطبيعة، وإن لم يكن
يقصد بهذا أن الأشياء الخاضعة له يجب أن تكون حقيقةً **آلاتٍ** ماديةٍ
هنا لا ينظر المرء إلى ضرورة ارتباط الأحداث في سلسلة الزمن كما
تتطور بحسب القانون الطبيعي، سواء سمِّي الفاعل الذي يحدث فيه 74
هذا التطور أوتوماتاً مادياً (automaton materiale)، حينما تكون
الآلات محرّكةً بمادة، أو مع لايبنتز[15] [أوتوماتاً] **روحياً**، حينما
تكون محرّكةً بتمثّلات؛ وإذا لم تكن حرية إرادتنا سوى الثانية (فرضا

---

(15) هو غوتفريد فيلهلم فون لايبنتز (Gottfried Wilhelm von Leibniz) (1646 ـ 1716): فيلسوف ورياضي ألماني ولد في لايبزيغ حيث كان والده أستاذا جامعيا في الفلسفة الأخلاقية. تقدّم برسالة لنيل الدكتوراه ولم يتجاوز عمره الخامسة عشرة. عاصر نزاعات وحروبا سياسية ودينية في أوروبا وحمل أفكاره حول السلام إلى مختلف العواصم منها باريس حيث عرض على لويس الرابع عشر مشروع احتلال مصر بدلاً عن مهاجمة دول أوروبية، وقد قام نابليون بونابرت بتحقيق هذا المشروع. تعرف إلى معظم فلاسفة وعلماء عصره وراسلهم. ثمّ عاد إلى بلاط هانوفر ومن هنا تابع الكتابة والتنقلات وأقنع ملك بروسيا بتأسيس أكاديمية برلين للعلوم. عاش شيخوخة مؤلمة واتُّهم بالإلحاد. كان غزير الإنتاج العلمي والرسائل في المنطق والرياضيات والميكانيكا والأخلاق والفلسفة والتاريخ. اشتهر بنظرية الجزيئات البسيطة (المونادا) والانسجام المثبت سابقاً. وكتب فيه مؤلفه **المونادولوجيا** (*Monadologie*) (1714). نُشرت أعماله بعد وفاته ما عدا كتاب **محاولات في الإلهيات** (*Essais de Théodicée*) (1710).

النفسية والنسبية ولكن ليس الترنسندنتالية، أي المطلقة)، فحينئذٍ لن تكون في الصميم أفضل من مِدْورة الشواء التي حينما تُشدُّ مرةً واحدة تكمل هي بنفسها حركاتها.

والآن، لكي يُرفع مظهر التناقض في الحالة التي أمامنا بين آلية الطبيعة والحرية في الفعل الواحد بعينه، يجب على المرء أن يتذكّر ما قيل في نقد العقل المحض أو ما ينتج عنه من أن الضرورة الطبيعية التي لا يمكن لها أن تعيش سويةً مع حرية الذات، هي ليست مرتبطة إلا بتعيينات الشيء الخاضع لشروط الزمان وبالتالي فقط لهذا[16] [الشيء] الذي هو بمثابة ظاهرة للذات الفاعلة ومن هنا فإن الأسباب المعيِّنة لكلِّ **فعلٍ** للذات إنما يقع حتّى الآن في ما ينتمي إلى الزمان الماضي، **وهو لم يعد تحت سيطرتنا** (ويجب أن [A175] تحسب في هذا [الإطار] أيضاً كظواهر أفعاله الماضية والطابع الذي هو به قابل للتعيين في نظره)، لكن هذا الفاعل نفسه، بما أنه يعي من ناحيةٍ أخرى أنه أيضاً شيءٌ في ذاته، فيرى أن وجوده هو **لا يقع تحت شروط الزمان**، وأنه هو نفسه غير قابلٍ للتعيين إلا بالقوانين التي يعطيها لنفسه بالعقل؛ وفي وجوده هذا لا يوجد بالنسبة إليه شيءٌ سابق على تعيين إرادته، بل كلُّ فعلٍ ـ وكلُّ تعيين لوجوده على وجه العموم متغيِّر وفقاً للحسِّ الداخلي، حتى كلّ تعاقب وجوده ككائنٍ حسِّي ـ يجب أن يُنظر إليه في الوعي بوجوده العقلي على أنه ليس إلا تعاقباً وليس أبداً على أنه السبب المعيِّن لعلِّيته كـ **نومينون**. وبهذه النظرة يستطيع كائنٌ عاقل أن يقول الآن بحقٍّ عن كلِّ فعلٍ مخالف للقانون يقوم به إنّه كان بإمكانه أن يُقلع عنه حتّى ولو أنه،

---

(16) في طبعة أكاديمية برلين «denen/ لها» فترجع إلى تعيينات؛ أما هنا فهي «dem/ له» فترجع إلى الشيء.

كظاهرة، معيَّنٌ بما يكفي في الماضي وهو من هذا القبيل ضروريٌّ حتماً؛ والسبب في ذلك هو أن هذا الفعل، مع كلِّ الماضي الذي يعيِّنه، إنما ينتمي إلى ظاهرة واحدة من نوعه، يعطيها هو لنفسه ويسند لنفسه بالتوافق معها علِّية تلك الظواهر، كعلِّة مستقلَّة عن كلّ حساسية.

وتتفق اتفاقاً كاملاً مع هذه الأحكام القضائية لتلك القدرة الرائعة فينا التي نسمِّيها الضمير. وقد يتفنَّن إنسان بِكُلّ ما يريد في تصوير [A176]
سلوكٍ ما مخالفٍ للقانون يتذكَّر أنه سلكه بغير قصدٍ ـ مجرد سهوٍ لا يستطيع المرء أن يتجنَّبه دائماً، وهكذا [يعتبره] كشيءٍ انجرَّ إليه بتيَّار الضرورة الطبيعية ـ فيعلن نفسه براءً منه؛ إلا أنه يجد مع ذلك أن المحامي الذي يتكلَّم لمصلحته لا يستطيع أن يُسكت بأي وسيلة المدَّعي في داخله لو أنه عَلِمَ فقط أنه كان يمتلك حينما ارتكب الذنب حواسّه كافة، أي كان يستخدم حريته؛ وفي حال **فسَّر** سوء سلوكه ببعض العادات السيئة التي سَمَح لها بأن تنمو فيه بإهمالٍ تدريجي للانتباه فتفاقمت إلى حدٍّ أنه أصبح باستطاعته أن يعتبر سوء سلوكه نتيجةً طبيعيةً لها، غير أن هذا لا يمكن أن يحميه من اللَّوم والتقريع الذي يُلقي به على نفسه. وهذا أيضاً هو سبب الندم على فعلٍ ارتُكب منذ زمنٍ طويل كلَّما أعيد تذكُّره، شعورٌ مؤلِم تثيره نيَّةٌ أخلاقية، هي فارغة بوصفها عمليةً، كونها لا يمكن أن تخدم لجعل ما حَدَثَ وكأنه لم يحدث (كما يصرِّح عنها أيضاً بريستلي(17)) كونه

(17) هو جوزف بريستلي (Joseph Priestley) (1733 ـ 1804): عالم كيمياء ورجل دين إنجليزي. درس اللغات والأدب ثمّ عمل في السياسة والتدريس الجامعي. تعاطف مع الثورة الفرنسية وهاجم الكنيسة والسياسة الإنجليزية في المستعمرات الأمريكية. هاجر إلى أمريكا الشمالية وأسس الكنيسة الوحدوية في بنسيلفانيا حيث توفي. ذاعت شهرته بسبب اكتشافاته في الكيمياء والكهرباء. كتب محاولة حول المبادىء الأولى للحكم (*Essay on the First* =

تابعاً أصيلاً لـ **الجبرية** ومنسجماً مع نهجها، وهو يستحقُّ الثناء بسبب
[A177] هذه الصراحة أكثر من أولئك الذين فيما هم يتمسَّكون بآلية الإرادة في الفعل، تراهم يدَّعون بحريتها ولكن بالكلام [فقط]، علماً بأنهم يريدون أن يفكّر بأنهم يضمِّنونها في منظومتهم التلفيقية، مع أنهم لا يوضِّحون إمكانية إدراك هذا الإسناد؛ أما الندم، كألَم، فيبقى مشروعاً بشرعيةٍ تامة لأن العقل، حينما يتعلّق الموضوع بقانون وجودنا العقلي (القانون الأخلاقي)، لا يعترف بأي فرقٍ زمني ولا يسأل إلا عمّا إذا كان الحدَث يخصُّني كفعل وفي حال كان كذلك، فإنه يربط به دائماً الشعور عينه أخلاقيا، سواء كان قد تمّ الآن أو منذ زمن طويل، لأن **الحياة الحسِّية،** بالنظر إلى الوعي **العقلي** لوجودها (وعي الحرية)، إنما يحتوي على الوحدة المطلقة للظاهرة التي، بوصفها تحتوي على مجرَّد مظاهر النيّة التي يُعنى بها القانون الأخلاقي (مظاهر الطبع)، يجب أن يُحكم فيها، ليس وفقا للضرورة الطبيعية التابعة لها، وإنما وفقاً للتلقائية المطلقة للحرية.

ومن هنا يستطيع المرء أن يسلّم بأنه لو كان بإمكاننا أن نحصل على بصيرة عميقة في نوعية تفكير كائنٍ بشري كما تظهر لنا من خلال أفعاله الداخلية والخارجية على حدّ سواء، بحيث يكون كلّ دافع إليها، حتّى أصغرها، معروفاً لدينا ومعه كلّ الظروف الخارجية المؤثرة عليها، فسوف يكون باستطاعتنا أن نحسُب سلوك الكائن البشري للمستقبل بالقدر نفسه من اليقين الذي لحساب كسوفٍ قمريّ
[A178] أو شمسيّ، وسوف نبقى ندَّعي مع ذلك أن سلوك الكائن البشري حرٌّ. وإذا كنّا قادرين، لنقُل، على [امتلاك] نظرة أخرى، أي على

= (*Philosophical Necessity*) (1768) وعقيدة الضرورة الفلسفية بالأمثلة (*Doctrine of Philosophical Necessity*) (1777).

عيانٍ عقلي بالموضوع نفسه (وهو بكلِّ تأكيد ليس معطى لنا وليس لدينا عوضاً عنه سوى المفهوم العقلي)، فعندئذٍ سنكون على درايةٍ بأن هذه السلسلة من الظواهر بأكملها، بالنظر فقط إلى كلِّ ما يمكن أن يخصَّ القانون الأخلاقي دائماً، إنما هي متعلِّقة بتلقائية الفاعل كشيءٍ في ذاته، ولا يمكن أن يعطى أيُّ تفسير طبيعي لتعيينه. ونظراً إلى عدم وجود هذا العيان، فإن القانون الأخلاقي يُثبت لنا هذا الفرق بين علاقة أفعالنا كظواهر بالكائن الحسِّي لذاتنا وبين تلك التي يتعلق بها هذا الكائن الحسِّي عينه بالقوام العقليّ فينا. وبمراعاةٍ لهذا الذي هو طبيعي لعقلنا بيد أنه غير قابلٍ للتفسير، يمكن أيضاً أن تُبرَّر أحكامٌ صدرت بِكُلّ عنايةٍ، مع أنها تبدو من أول وهلة مناقضةً تماماً لِكُلّ عدالة. وهناك حالات يكون فيها بشرٌ، حتّى وإن تلقَّوا التربية نفسها التي كانت مفيدةً لآخرين، إلا أنهم يظهرون منذ الطفولة خبثاً مبكِّراً ويتابعون التقدّم فيه حتّى سنِّ الرجولة إلى درجة أنهم اعتبروا أشراراً بالولادة وغير قابلين للإصلاح في ما يتعلّق بنوعية تفكيرهم؛ ومع هذا كلّه يتمُّ الحكم عليهم في كلّ سَكَناتهم وحركاتهم ويُحمَّلون [A179] وزر ذنوبهم على أنها جرائم [متعمَّدة]؛ بل أكثر من ذلك، إنّهم (الأطفال) هم أنفسهم يجدون أن هذه التوبيخات التي توجَّه إليهم إنما هي قائمة على أساسٍ متين، كما لو أنهم هم أيضاً يبقون مسؤولين بالدرجة نفسها مثل البشر الآخرين، من دون مراعاة تكوينة عقولهم الميؤوس منها، فهذا لم يكن بالإمكان أن يحدث لو أننا لم نفترض أن كلَّ ما يصدر عن التحكُّم (ككل فعلٍ يُنْجَز إرادياً بلا شكّ) له في أساسه علِّية حرة تعبِّر عن طبعها منذ الشباب الباكر في ظواهرها (الأفعال) التي تعرِّف، بسبب تطابق السلوك، برباطٍ طبيعي، لكنه لا يجعل طبيعة الإرادة الشريرة ضروريةً، بل بالأحرى هو نتيجة الأخذ طوعاً بالمبادئ الشريرة التي لا تتغيَّر، وهذا ما يجعله أكثر استحقاقاً للملامة والعقاب، ولكن ثمة عَقَبَةٌ أخرى لا تزال تترصَّد

الحرية من حيث كونها لا بدَّ من أن تكون متَّحدة مع آلية الطبيعة في كائنٍ ينتمي إلى العالم الحسِّي، وهي عقبةٌ لا تزال تهدِّد الحرية بالدمار الكلِّي حتّى بعد أن تمَّ الاتفاق على كلّ ما سبق، ولكن توجد [A180] في هذا الخطر مع ذلك حالةٌ هي في الوقت نفسه أَمَلٌ بمخرج سعيدٍ لإقرار الحرية، أي إن هذه العقَبَة نفسها تضغط بشدَّة كبيرة (هي بالفعل تضغط فقط، كما سنرى قريباً) على المنظومة التي يُعتبر فيها الوجود القابل للتعيين في الزمان والمكان هو وجود الأشياء في ذاتها؛ فهي من هنا، لا تُرغمنا على التخلِّي عن افتراضنا الرئيسي لمثالية الزمان مجرَّد صورةٍ للعيان الحسِّي وهكذا مجرَّد طريقة لتمثُّل الأشياء الذي هو خاصٌ بالفاعل بوصفه ينتمي إلى العالم الحسِّي؛ وهكذا فإن [هذه العَقَبة] لا تطلب منا سوى أن نوحِّد هذا الافتراض مع فكرة الحرية.

وفي حقيقة الأمر، حتّى لو سُلِّم لنا بصحة أن الفاعل العاقل يبقى قادراً على أن يكون حراً بالنظر إلى فعلٍ معطى، مع أنه ينتمي كفاعلٍ إلى العالم الحسِّي أيضاً، وهو مشروطٌ آلياً بالنظر إلى الفعل عينه، ولكن يبدو مع ذلك أنه حالما يقبل المرءُ بأن **الله**، بصفته الكائن الأول الموجود في كلِّ مكان، **هو إذاً علَّةُ وجود الجوهر** أيضاً (قضيةٌ لا يجوز أبداً التخلِّي عنها من دون أن نتخلّى أيضاً عن مفهوم الله ككائن كلِّ الكائنات ومعه [التخلّي] عن كفايته لِكُلّ شيء التي يتعلَّق بها كلّ شيء في اللاهوت) يجب على المرء أيضاً أن يسلِّم بأن لأفعال الإنسان سببها المعيَّن في **شيء يقع كلِّياً خارج سيطرته،** أي [A181] في عليَّة كائنٍ أسمى مختلف عنه وبه يتعلَّق بشكلٍ مطلق وجوده الخاص وتعيين علِّيته بالكامل. وبالفعل، لو أن أفعال الإنسان من حيث هي تنتمي لتعييناته في الزمان، لم تكن مجرّد تعيينات له بوصفه ظاهرة، بل بوصفه شيئاً في ذاته، لَمَا كان بالإمكان إنقاذ

الحرية. ولَكان الإنسان دُميةً أو آلة فوكانسون[18] ذاتية الحركة [أوتومات] مركَّبة ومبرومة بيد المعلِّم الأعلى لكلِّ الأعمال الفنِّية، ووعي الذات هو الذي يجعلها بالفعل آلةً أوتوماتيكيةً مفكِّرة، لكن الوعي بتلقائيتها الخاصة بها، إذا اعتُبر أنه حرية، لن يكون إلا مجرَّد وهم كونه لا يستحق أن يسمَّى حرية إلا نسبياً، لأن الأسباب القريبة المعيِّنة لحركته وسلسلة طويلة لأسبابها المعيِّنة هي داخلية فعلاً لكن السبب الأخير والأسمى موجود بشكل كلي في يدٍ غريبة. ومن هنا لست أرى كيف يريد أولئك الذين لا يزالون يُصرُّون على أن الزمان والمكان هما تعيينان يعودان إلى وجود الأشياء في ذاتها، كيف يريدون تجنُّب جبرية الأفعال هنا؛ أو إذا سمحوا بصراحةٍ تامة (كما فعل مندلسون[19] وهو حادُّ الذهن فيما عدا ذلك) لكليهما بأن يكونا شرطين ضروريين يخصَّان فقط وجود الكائنات المخلوقة والمستمدَّة لوجودها [من غيرها] لكن ليس وجود الكائن المبدع اللامتناهي. إنني لا أرى كيف يريدون أن يبرِّروا لأنفسهم القيام بمثل هذا التمييز من أين استمدُّوا الحقَّ بأن يفعلوا هكذا، أو حتّى كيف سيتجنَّبون التناقض الذي سيواجههم حينما ينظرون إلى الوجود في الزمان على أنه تعيينٌ ملحقٌ بحكم الضرورة بالأشياء المخلوقة في ذاتها، مع أن

---

(18) هو جاك دو فوكانسون (Jacques de Vaucanson) (1709 ـ 1782): عالم فرنسي في الميكانيكا، لقيت الآلات التي ركّبها اهتمام معاصريه وقد عرضها في باريس (1738) وأهدى مجموعة منها لويس السادس عشر. هو أحد مراجع أصحاب المذهب المادي الذين يرجعون إلى آلاته للبرهان على أن الإنسان هو آلة ذاتية الحركة.

(19) هو موزس مندلسون (Moses Mendelsohn) (1729 ـ 1786): فيلسوف وشارح للتوراة. تلقَّى تربيةً يهودية واستقرَّ في برلين حيث ارتاد مجالس الأدباء مثل لسينغ. نشر أول مؤلّفاته **أحاديث فلسفية** (*Philosophische Gespräche*) (1755) ثمّ **في الأحاسيس وحول البداهة في العلوم الميتافيزيقية** (*Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*) (1763) ودخل في السجالات الدينية حيث اعتبر مجدداً في الفكر التوراتي. يشير كَنْت هنا إلى كتاب **ساعات الصباح** (*Margenstunden*) (1785). توفي في برلين.

الله هو علّة هذا الوجود، لكنه لا يمكن أن يكون علّة الزمان (أو المكان) نفسه (لأن هذا يجب أن يُفترض كشرط ضروري قبْلياً لوجود الأشياء)؛ وبالتالي، فإن علّيته بالنسبة إلى وجود هذه الأشياء يجب أن تكون مشروطة، بل مشروطةً زمنياً؛ وهذا سيؤدي حتماً إلى إدخال كلّ ما هو مناقض لمفهوم لا ـ نهائيته واستقلاليته. بالمقابل، يسهل علينا جداً أن نميّز بين تعيين الوجود الإلهي على أنه مستقلٌ عن كلّ الشروط الزمنية ووجود كائن العالم الحسّي، كون هذا الفرق هو فرقٌ بين **وجود كائن في ذاته ووجود شيء في الظاهر**. ومن ثَمَّ، إذا لم نأخذ بمثالية الزمان والمكان، فلن يبقى سوى السبينوزية[20] وحدها، حيث المكان والزمان هما المعيّنان الجوهريان للكائن المبدع نفسه، بينما لا تكون الأشياء المتعلّقة به (وبالنتيجة، نحن أنفسنا أيضا) جواهر بل مجرّد أعراضٍ ملازمةٍ له؛ لأنه، لو أن هذه الأشياء وُجدت لمجرّد كونها أفعاله **في الزمان** الذي سيكون هو شرط وجودها هي نفسها، لوجَب عندئذ أن تكون أفعال هذه الكائنات مجرّد أفعاله التي ينجزها في أي مكانٍ وأي زمان. ومن هنا، [A183] فالسبينوزية، على الرغم من تناقضات فكرتها الأساسية، إنما تحاجج بحجةٍ تستقيم أكثر بكثير مما يمكن أن يحدث بحَسَب نظرية الخلق، إذا اعتُبر ما أُقِرّ بأنه جواهر وأن **الكائنات الموجودة في الزمان** هي في ذاتها نتائج[21] علّة أعلى، ولكنها مع ذلك ليست في وقت

---

(20) هو مذهب باروخ سبينوزا (Baruch Spinoza) (1632 ـ 1677): الفيلسوف الهولندي الذي يرى أن لمعرفة أشياء الطبيعة - والطبيعة هي الله - لا بد من معرفة العلل التي تعطي الكائنات، ومن بينها الإنسان، خاصيّته. من بين أشهر مؤلّفاته: *Tractatus de intellectus* (1677), *Ethica, Ordine Geometrico Demonntrata* (1677), and *Tractatus Politicus, Emendatione* (1677).

(21) في طبعة أكاديمية برلين «als wirkungen/ كنتائج»، وهي هنا «Wirkungen/ نتائج».

واحدٍ فيه [أي الكائن المبدع] وفي فعله(22) وإنما هي بمثابة جواهر في ذاتها.

يتمُّ حلُّ الصعوبة المذكورة أعلاه بإيجاز ووضوح على النحو الآتي: إذا كان الوجود **في الزمان** مجرَّد نوع من تمثُّل الأشياء خاصٍّ بالكائنات المفكِّرة في العالم، وهي بالنتيجة لا تعنيها كأشياء في ذاتها، فإن خلق هذه الأشياء هو إذاً خلقٌ للأشياء في ذاتها؛ ولمَّا كان مفهوم الخلق لا ينتمي إلى النوع الحسِّي لتمثُّل وجود ولا إلى علِّيةٍ، فإنه لا يمكن أن يُحال إلا على نومينات. وبناءً على ذلك، لو قلتُ عن الكائنات في العالم الحسِّي إنّها مخلوقة، فإنني أنظر إليها من هنا على أنها نومينات. ومثلما أن القول إن الله هو خالقٌ للظواهر هو تناقضٌ، كذلك يكون أيضاً القول إنّه، كخالق، علَّةُ الأفعال في العالم الحسِّي، وبالتالي، بما هي ظواهر، تناقضاً، حتّى ولو أنه علَّةُ وجود الكائنات الفاعلة (كنومينات). وإذا كان الآن بإمكاننا أن نُقِرَّ [184] بالحرية من دون أن نضع موضع الرِّيبة آلية الأفعال الطبيعية كظواهر (بأخذنا بالوجود في الزمان على أنه شيء يصحُّ فقط عن الظواهر وليس عن الأشياء في ذاتها)، فعندئذٍ لن يُحدث كونُ الكائنات الفاعلة مخلوقاتٍ أدنى فرقٍ، لأن للخلق صلةٌ بوجودها العقلي، ولكن ليس بوجودها الحسِّي، وبالتالي لا يمكن أن يُنظر إليه على أنه السبب المعيِّن للظواهر؛ إلا أن الأمر يختلف كلِّياً إذا وُجدت الكائنات في العالم كأشياء في ذاتها **في الزمان**، بما أن خالق الجوهر سيكون أيضاً صانع كلِّ الآلية في هذا الجوهر.

(22) في طبعة أكاديمية برلين «Handlunggehoerig/ تابعة لفعله»، وهي هنا «Zu ihm /und seiner Handlung فيه وفي فعله». مع الملاحظة أن ihm وseiner هي ضمائر للمذكَّر ولا يمكن أن تكون عائدة ل «Ursache/ العلة» التي هي مؤنث.

هنا تظهر الأهمية البالغة التي لفصل الزمان (وكذلك المكان) عن وجود الأشياء في ذاتها، كما تمَّ ذلك في نقد العقل المحض التأمُّلي.

قد يقال إن حلَّ الصعوبة المعطى هنا يتضمَّن حتّى صعوبةً أكبر وتكاد تكون غير قابلةٍ لحلٍّ واضح. ولكن، هل ثمَّة حلٌّ آخر تمَّ أو يمكن أن يتمَّ تجريبه يكون أسهل وأكثر قبولاً لأن يفهم؟ قد يكون المرء أقرب بعض الشيء إلى القول: إن معلِّمي الميتافيزيقا الدوغمائيين قد أظهروا من الدَّهاء أكثر من الصدق حينما أبعدوا عن الأنظار هذه النقطة الصعبة قدر المستطاع، على أمل أنه إذا لم يقولوا عنها شيئاً فلن يخطر ببال أحد بالطبع أن يفكِّر فيها. أما لو كان [A185] المطلوب هو تقدُّم علم، فلا بدَّ عندئذٍ من **أن تُعرض** كلُّ الصعوبات، بل من أن **يُبحث** عن تلك التي تقف عائقاً في طريقه، مهما كانت مخفيَّةً بإحكام. والسبب هو أن كلَّ صعوبة تقتضي علاجاً لا يمكن العثور عليه إلا بمزيدٍ من تنامي العلم سواء كان في امتداده أو في جازميَّته، بحيث تصبح حتّى العقبات نفسها وسائل تقدُّم إتقان العلم. بالمقابل، إذا تمَّ التستُّر على الصعوبات عمداً أو تمَّت تنحيتها بواسطة مسكِّنات لا غير، فإنها ستعاود الظهور عاجلاً أم آجلاً على شكل آفات عضال تحكم على العلم بالخراب في ريبيةٍ كاملة.

بما أن مفهوم الحرية هو وحده من بين كلِّ أفكار العقل المحض التأملي الذي يحقق بالفعل مدًّاً واسعاً كهذا في مجال فوق ـ الحسِّي، وإن يكن بخصوص المعرفة العملية فحسب، فإنني أتساءل: **من أين له دون غيره مثل هذا الخصب الكبير**، بينما يكتفي ما تبقَّى حقاً بالإشارة إلى المكان الفارغ الذي للكائنات الممكنة من أجل الفهم المحض، ولكن دون أن تكون قادرةً على تعيين مفهومها بأي وسيلة. وسرعان ما أرى أنه بما إنّني لا أستطيع التفكير بشيء من غير

ما مقولة، فإن المقولة هي أول ما يجب أن يُبحث عنه في فكرة العقل عن الحرية التي أنا معنيٌّ بها الآن، والتي هي هنا مقولة **العلِّية**؛ وأرى أنه حتّى وإن لم يكن بالإمكان أن يوضع تحت **مفهوم العقل** للحرية، وهو مفهوم فضفاض، عيانٌ مناسب له، إلا أنه يجب [A186] مع ذلك أن يعطى أولاً عيانٌ حسِّي لـ **مفهوم الفهم** (للعلِّية) ـ الذي يتطلَّبُ **ذاك** [أي مفهوم العقل للحرية] اللامشروطَ من أجل تركيبه ـ الذي لا يستطيع إلا به أولاً أن يؤمِّن حقيقةً موضوعية. والآن، إن جميع المقولات تقسَّم إلى صنفين: **الرياضية**، وهي التي تتجه نحو التركيب في تمثُّل الأشياء فقط، **والديناميكية**، وهي التي تتجه نحو وحدة التركيب في تمثُّل وجود الأشياء. يحتوي الأول (وفيه مقولتا الكم والكيف) دائماً على تركيب ما هو **متجانس**، ولا يمكن أبداً للامشروط أن يوجد فيه لأن المشروط في مكان وزمان معطى في عيانٍ حسِّي كونه هو نفسه ينتمي بدوره إلى مكان وزمان ومن ثَمَّ يجب أن يكون بدوره دائماً غير مشروط(23)؛ ولهذا السبب أيضاً كان في جدلية العقل المحض النظري، كِلا الطريقين في البحث عن اللامشروط وعن كلِّية الشروط له على خطأ. أما مقولات الصنف الثاني (وهي مقولتا العلِّية وضرورة شيء ما) فلم تكن تتطلَّب كلُّها هذا التجانس ([تجانس] المشروط والشرط في التركيب) إطلاقاً، بما أن ما كان يجب تمثُّله هنا لم يكن حول كيفية تشكُّل العيان من الكثرة داخلها، بل فقط حول كيف يجب أن يُضاف وجودُ الموضوع المشروط المقابل له إلى وجود الشرط (مضافٌ في الفهم على أنه [A187] مرتبطٌ به)، وهناك تسنَّى وضعُ اللامشروط في العالم العقلي لمصلحة

(23) في طبعة أكاديمية برلين «Wiederum bedingt sein muesste/ يجب أن يكون بدوره مشروطاً». أما في الطبعة المعتمدة هنا «also immer wieder unbedingt sein musste» كما وردت الترجمة في المتن أعلاه.

المشروط برمّته في العالم الحسّي (سواء كان بالنظر إلى العلّية أو إلى الوجود العارض للأشياء نفسها)، وإن بقي هذا اللامشروط في ما عدا ذلك غير معيّن، ويسمح بجعل التركيب متعالياً؛ ولهذا السبب أيضاً وجدنا في جدلية العقل المحض التأملي أن الطريقتين المتناقضتين في الظاهر للبحث عن اللا ـ مشروط للمشروط ـ في تركيبة العلّية، مثلاً، أن يُفكّر للمشروط في سلسلةٍ من الأسباب والنتائج في العالم الحسّي بسببٍ لا يكون من بعد مشروطاً حسّيًّا ـ هما في واقع الأمر ليستا متناقضتين، وأن الفعل نفسه الذي ينتمي إلى العالم الحسّي، هو دائماً مشروطٌ حسّياً ـ أي أنه ضروريّ آلياً ـ يمكن في الوقت نفسه، كونَه ينتمي إلى علّية كائن فاعل من حيثُ إنَّ هذا ينتمي إلى العالم العقلي، [يمكن] أن تكون له كأساسٍ علّية غير مشروطة حسياً، وبالتالي يمكن أن يفكَّر فيه على أنه حرّ. ومنذ ذلك الحين كان يتعلّق الأمر فقط [بالسؤال]: هل من المستطاع أن يتحوّل هذا **اليُمْكن** إلى **هو**، أعني هل يستطيع أحدٌ أن يُبرهن في حالةٍ حاصلةٍ بالفعل، كما لو كانت بواقعةٍ، أن بعض الأفعال تفترض علّية كهذه (عقليةً، غير مشروطةٍ حسّياً)، سواء كانت [أفعالاً] حقيقيةً أو حتى مأموراً بها فقط، أي ضروريةً موضوعياً من وجهة نظرٍ عملية. إننا لم نكن نستطيع أن نأمل بلقيا هذا الربط في أفعالٍ معطاة حقيقةً في التجربة كأحداث في العالم الحسّي، لأن العلّية بالحرية يجب أن [A188] يُبحث عنها دائماً خارج العالم الحسّي، في العالم العقلي. إلا أن أشياء أخرى، أشياء خارج العالم الحسّي، ليست معطاةً للعيان والملاحظة. ولهذا السبب لم يبقَ لنا إلا أن نأمُل بأنه يمكن العثور على مبدأ للعلّية لا يمكن أن يعترض عليه أحدٌ وموضوعي بالفعل، يُقصي عن تعيينه كلَّ شرطٍ حسّي، أي مبدأٌ لا يستند معه العقل إلى أيّ شيء **آخر** كسببٍ معيّن في ما يخص علّيته، بل يكون هو نفسه محتوياً لهذا السبب المعيِّن بواسطة ذلك المبدأ، والذي يكون فيه

بالتالي، بوصفه **عقلاً محضاً**، هو نفسه عملياً. لكن هذا المبدأ لا يحتاج إلى أن يُبحث عنه ولا إلى أن يُختلق؛ لقد كان موجوداً منذ زمنٍ طويل في عقل كلّ البشر وهو في وحدةٍ واحدة في كيانهم، وفي مبدأ **الأخلاقية**. إذاً، إن تلك العلّية اللام ـ مشروطة ومَلَكَتها، الحرية، ومعها كائن (أنا نفسي) ينتمي إلى العالم الحسّي ولكن في الوقت نفسه إلى العالم العقلي، هي ليست مجرَّد [شيء] **تمّ التفكير** فيه على غير تعيينٍ وإشكالياً (الأمر الذي كان بإمكان العقل التأملي أن يقوم به)، بل حتّى بالنسبة إلى قانون علّيته هو **معيَّنٌ** ومعروفٌ [A189] بشكل قطعي؛ وهكذا فإن حقيقة العالم العقلي تكون معطاة لنا بالتأكيد على نحوٍ معيَّنٍ من منظور عملي؛ ثمّ إن هذا التعيين الذي هو **مفارق** (فضفاض) من منظورٍ نظري، هو **محايثٌ** من منظورٍ عملي، ولكن، لم يكن باستطاعتنا أن نخطو خطوةً مماثلة بالنسبة إلى الفكرة الديناميكية الثانية، أعني فكرة **كائنٍ ضروري**. لم يكن باستطاعتنا أن نسمو إليها انطلاقاً من العالم الحسِّي من دون وساطة الفكرة الديناميكية الأولى.

وفي الواقع، لو كنا أردنا أن نحاول، لكان وجب علينا أن نجرؤ على القيام بقفزة كانت ستبعدنا عن كلّ ما هو معطى لنا، لكي ترفعنا نحو ما ليس معطى لنا شيء منه، قد نستطيع أن نوسِّط به الربطَ بين كائن عقلي كهذا مع العالم الحسِّي (لأنه كان لا بدّ من أن يكون الكائن الضروري معروفاً على أنه معطى **خارجاً عنا**)؛ بالمقابل، إن هذا ممكنٌ جداً، كما يتَّضح الآن جلياً، بالنسبة إلى ذاتنا **الخاصة بنا**، على اعتبارِ أنها تعرف نفسها من **جهةٍ** معيَّنةً بالقانون الأخلاقي، كونها كائناً عاقلاً (بفضل الحرية)، **ومن جهة أخرى** كفاعلةٍ في العالم الحسي وفقاً لهذا التعيين. إن مفهوم الحرية وحده هو الذي يسمح لنا بألا نذهب للبحث عن اللامشروط وعن المعقول

للمشروط والحسّي، خارج أنفسنا، لأن عقلنا نفسه هو الذي يعرف
[A190] نفسه بواسطة القانون العملي الأسمى واللا ـ مشروط، وهو الكائن الذي يعي هذا القانون (شخصنا الخاص بنا) كمن ينتمي إلى عالم الفهم المحض وحتّى كمن يعيِّن الطريقة التي يستطيع، كونه هكذا، أن يكون فاعلاً بها. وهكذا نستطيع أن نفهم لماذا لا توجد في ملكة العقل **بأكملها سوى [الملكة] العملية** التي بإمكانها أن توفِّر لنا وسيلة الذهاب إلى أبعد من العالم الحسّي، ومعارف حول نظام فوق ـ حسّي وربطاً لا يمكن في جميع الأحوال ـ ولهذا السبب بالذات ـ أن يوسَّع إلى أبعد مما هو ضروري بشكل مباشر بقصدٍ عمليٍّ محض.

وليسمحْ لي بهذه المناسبة أن أُلفت الانتباه أيضاً إلى شيء واحد لا غير وهو أن كلَّ خطوة نخطوها مع العقل المحض، حتّى في المجال العملي، حيث لا يراعى البتة التأمل الحاذق ـ وإن يكن ملتحماً بِكُلّ دقة، وذلك من عنده، مع كافة جوانب نقد العقل النظري ـ كما لو أن كلّ خطوةٍ تمَّ التفكير فيها بحيطةٍ متأنية لم تكن إلا لتوفّر هذا الإثبات. إن توافقاً دقيقاً كهذا ـ لم يكن يُبحث بأيِّ شكلٍ من الأشكال، بل هو عَرَض نفسه بنفسه (كما يستطيع المرء أن يقتنع بنفسه، لو أراد فقط أن يتابع تقصّي التحرّيات الأخلاقية حتّى [الوصول] إلى مبادئها) ـ لأهمِّ قضايا العقل العملي مع ملاحظات نقد العقل التأملي التي كثيراً ما تبدو حاذقةً فوق الحد وغير ضرورية، إنما يفاجئ ويثير الدهشة ويعزِّز المسلَّمة المعروفة من قبل والمثنى
[A191] عليها من آخرين [القائلة]: إنّه يجب على المرء، في كلِّ بحثٍ علمي، أن يتابع طريقه بكلِّ دقة ممكنة وانفتاح غير مبالٍ بأي عقبةٍ قد تواجه بحثه من خارج مجاله، متطلِّعاً إلى إنجاز [بحثه] هو لوحده ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، على نحو صحيح وكامل. لقد أقنعتني ملاحظة متكررة أنه حينما نصل بهذا العمل إلى نهايته، فإن ما كان

يبدو لي في بعض الأحيان، وبعد أن أكون قد اجتزت نصف [العمل] فيها، مدعاةً كبيرة للشك بالنظر إلى تعاليم أخرى من خارجها، وُجد في النهاية أنه منسجمٌ كلَّ الانسجام وبشكل غير متوقّع، مع ما تمَّ اكتشافه بشكل مستقل ومن دون أدنى مراعاة لتلك التعاليم ومحاباة لها أو تحاملٍ عليها، بشرط أنّني كنت قد نحَّيت هذا الشك جانباً إلى حين وصرفت همِّي نحو العمل الذي بين يديَّ حتّى اكتماله. وقد يُنقذ كتَّابٌ كثيرون أنفسهم من أخطاء كثيرة ويوفِّرون على أنفسهم الكثير من الجهد الضائع (لأنه كان مبذولاً على وهم باطل)، لو أنهم أقرّوا العزم فقط على المضيّ في أعمالهم بمزيدٍ من الانفتاح.

الكتاب الثاني [A192]

جـدليَّـة الـعـقـل الـمـحـض الـعـمـلـي

الفصل الأول

في جدليَّة العقل المحض العملي بعامة

للعقل المحض دائماً جدليَّته ـ سواء اعتبر في استعماله التأملي أو العملي ذاك أنه يقتضي الكلِّية المطلقة لمشروطٍ معطى، وهذه لا يمكن أن توجد إلا في الأشياء ذاتها فقط. ولكن، بما أنه لا بدَّ لجميع مفاهيم الأشياء من أن تكون مُحَالَةً إلى عياناتٍ، هي بالنسبة إلينا نحن البشر لا يمكن أن تكون إلا حسِّيةً، وبالتالي لن تدع الأشياء تُعرف كأشياء في ذاتها وإنما كظواهر لا غير، لا يمكن أبداً أن يوجَد اللا ـ مشروط في سلسلتها [المكوَّنة] من المشروط والشروط، لذا من هنا وهمٌ لا بدَّ منه عن تطبيق فكرة العقل حول [A193] كليَّة الشروط (وهكذا أيضاً عن اللامشروط) للظواهر كما لو أنها أشياء في ذاتها (لأنه، في غياب نقدٍ محذِّرٍ، إنما تؤخذ دائماً على أنها كذلك)، وهمٌ لم يكن ليُلاحظ على كلِّ حال أنه خادعٌ لو لم يُفصح عنه **تناقض** العقل مع نفسه في تطبيق مبدأه الأساسي على

الظواهر، المبدأ [القائل] بأنه يجب افتراض اللا ـ مشروط في كلّ مشروط. ولكن، مع ذلك، يضطرُّ العقل بهذا إلى اقتفاء أثر هذا الوهم ـ من أين ينبثق وكيف يمكن رفعه ـ الأمر الذي لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة فحصٍ نقدي لكامل مَلَكة العقل المحض؛ وعلى هذا النحو تكون بالفعل مفارقة العقل المحض التي تتضح جلياً في جدليته، الضلال الأكثر إحساناً الذي يمكن أن يقع فيه العقل البشري على الإطلاق بالنظر إلى أنه يدفعنا في نهاية الأمر نحو البحث عن المفتاح للخروج من هذه المتاهة؛ وحينما يُعثر على هذا المفتاح، يُكتشف فيما بعد ما لم نكن نبحث عنه، لكننا بحاجةٍ إليه، وهو رؤية في داخل نظام للأشياء أسمى ولا يتغير، أصبحنا فيه الآن، ويمكن أن توجِّهنا داخله من الآن فصاعداً وصايا محدَّدة من أجل أن نتابع وجودنا وفقاً لأعلى تعيينٍ للعقل.

[A194] أما كيف يجب أن تُحلَّ تلك الجدليَّة الطبيعية في الاستعمال التأملي للعقل المحض وكيف يجب أن يتمَّ تجنُّب الخطأ الناجم عن وهم هو بالمناسبة طبيعي، فهذا ما يمكن أن نجده في نقد تلك المَلَكة. إلا أن العقل ليس في وضعٍ أفضل في استعماله العملي. هو يبحثُ كذلك، بصفته عقلاً محضاً عملياً، عن اللا ـ مشروط للمشروط عملياً (الذي يستند إلى ميولٍ وحاجاتٍ طبيعية)، وليس في حقيقة الأمر بصفته السبب المعيِّن للإرادة، بل حتّى ولو كان هذا معطى (في القانون الأخلاقي)، فهو يبحث عن الكليَّة اللا ـ مشروطة لـ **موضوع** العقل المحض العملي تحت اسم **الخير الأسمى**.

ولكي نعيِّن هذه الفكرة عملياً ـ أي بما يكفي مسلَّمات سلوكنا الأخلاقي ـ هناك **علم الحكمة**، وهذا بدوره، بصفته **علماً** هو **الفلسفة** بالمعنى الذي فُهمت عليه هذه الكلمة من القدماء، فكانت بالنسبة إليهم إرشاداً نحو المفهوم الذي كان يجب أن يوضع فيه الخير

الأسمى ونحو السلوك الذي يمكِّن من الفوز به. حسناً نفعل لو نُبقي هذه الكلمة على معناها القديم كـ **علم الخير الأسمى** من حيث ما يبذله العقل من جهدٍ لكي يجعله **علماً**، لأن الشرط الحصريَّ الملحَق به من جهة، وهو خليقٌ بالعبارة اليونانية (التي تعني **حبَّ الحكمة**)، وإن كان كافياً ليشمل في وقتٍ واحد تحت اسم الفلسفة حبَّ **العلم** وبهذا [حبَّ] كلِّ معرفة تأملية للعقل من حيث تخدم العقل بالنسبة إلى ذلك المفهوم كما وبالنسبة إلى السبب المعيِّن العملي أيضاً من دون أن تَدَعَنا نفقد رؤية الهدف الأساسي الذي من أجله وحده يمكن أن تسمَّى علم الحكمة. ومن جهةٍ أخرى، لن يضرَّ بشيءٍ أيضاً أن يُردع عن غروره ذاك الذي غامر وتجرَّأ على انتحال لقب فيلسوفٍ لو أن أحداً واجهه بتحديدٍ للكلمة لا غير، بمعيار تقدير النفس الذي سوف يحطُّ كثيراً من [مستوى] ادعاءاته؛ فأن يكون **معلِّماً للحكمة** فهذا يدلُّ فعلاً على أن [هذا المعلم] هو أكثر من كونه مريداً طالما أنه لم يصل بعد إلى قيادة نفسه بنفسه، وكم بالأحرى إلى قيادة آخرين بتوقع مؤكَّد من أنه سيصل إلى غاية بهذا السموّ؛ وسوف يعني أن يكون امرؤٌ **معلِّماً في معرفة الحكمة** أكثر مما يدَّعيه إنسان متواضع لنفسه؛ والفلسفة، وكذلك الحكمة، إنما تبقى مثالاً يُتخيَّل موضوعياً بشكلٍ كامل في العقل وحده، بينما هو ذاتياً بالنسبة إلى شخص، ليس سوى هدفٍ لمطعمه الذي لا ينقطع؛ ولن يُبرِّر أحدٌ بإعلانه أنه يمتلكها فيتقلَّد اسم فيلسوف، إلا بعد ما يستطيع أن يُظهر أيضاً تأثيرها الذي لا يُخطئ في شخصه هو كَمَثلٍ (في السيطرة على نفسه وفي الاهتمام الذي لا يدنو منه شكٌ الذي يوليه بامتياز للخير العام)، [هذا المثل] الذي كان يطالب به القدماء أيضاً كي يستحقَّ أحدٌ هذا اللقب المشرِّف.

وبالنظر إلى جدلية العقل المحض العملي، في ما يخص تعيين

مفهوم **الخير الأسمى** ([الجدلية] التي لو وُفِّقنا إلى حلٍّ لها، فإنه سوف يقودنا ـ كما حصل مع جدلية [العقل] النظري ـ إلى توقُّع أنجع حلٍّ وذلك بأن تُلزمنا تناقضات العقل المحض العملي مع نفسه، المسجّلة بأمانة وغير المخفيّة، بأن نُقْدِم على نقدٍ كاملٍ لمَلَكَته الخاصة)، لا يبقى لنا سوى ملاحظة تمهيدية واحدة نضعها في المقدِّمة.

إن القانون الأخلاقي هو المبدأ الوحيد المعيِّن للإرادة المحض. ولكن، بما أن هذا القانون هو صوري بحت (أي إنّه يقتضي أن تكون صورة المسلَّمة هي المشرِّعة بصورة عمومية) فهو إذاً يُجرِّد [فعل] الإرادة من كلِّ مادةٍ، وبالنتيجة من كلِّ موضوع، بصفته مبدأ تعيين، فمن هنا، ولو أن الخير الأسمى يمكن أن يكون دائماً **الموضوع** الكامل لعقلٍ محضٍ عملي، أي لإرادةٍ محض، إلا أنه لا يمكن أن يؤخذ لهذا الاعتبار على أنه **مبدأها المعيِّن**، ويجب أن يُنظر إلى القانون الأخلاقي وحده على أنه المبدأ الذي يجعل الخير
[A197] الأسمى وتحقيقه والإعلاء من شأنه موضوعاً لها. إن هذا التذكير مهمٌّ في حالةٍ دقيقة كهذه، حالة تعيين المبادئ الأخلاقية من حيثُ إنَّ أقل سوء تفسير يُفسد النيات. والسبب هو أنه سيكون واضحاً من الجدلية أنه لو ظنَّ أحدٌ بوجود أي موضوع تحت اسم الخير كمبدأ معيِّنٍ للإرادة سابقٍ على القانون الأخلاقي، ثمّ اشتقَّ منه المبدأ العمليَّ الأعلى، فإنّ هذا سيُنتج دائماً تنافراً ويُنحِّي جانباً المبدأ الأخلاقي.

وإنه لَوَاضحٌ بذاته، كيفما كان الأمر، أنه في حال كان المبدأ الأخلاقي متضمَّناً في مفهوم الخير الأسمى كشرطٍ أعلى، فلن يكون الخير الأعلى عندئذٍ مجرَّد **موضوع**، بل إن مفهومه أيضاً وتمثُّل وجوده كممكنٍ من قِبَل عقلنا العملي هما معاً **المبدأ المعيِّن** للإرادة المحض، لأنّ القانون الأخلاقي في تلك الحالة، وقد تمَّ تضمُّنه

والتفكير فيه في هذا المفهوم، وليس أي موضوع آخر، هو الذي يعيِّن الإرادة [فعلاً] بالتوافق مع مبدأ الاستقلالية. ويجب ألا يغيب عن أنظارنا نظام مفاهيم تعيين الإرادة هذا، لأننا بخلاف ذلك نُسيء فهم أنفسنا ونظن أننا نناقض أنفسنا حتّى حيث يتّفق كلُّ شيء مع بعضه بعضاً بأكمل انسجام.

الفصل الثاني [A198

حول جدلية العقل المحض في تعيين مفهوم الخير الأسمى

يحتوي مفهوم **الأسمى** لبْساً قد يسبِّب نزاعاتٍ لا ضرورة لها في حال لم يعطَ الانتباه [الكافي]، فالأسمى قد يعني الأعلى (Supremum) أو الكامل (Consummatum) أيضاً. الأول هو ذلك الشرط الذي هو نفسه غير مشروط، أي ليس تابعاً لأيِّ [شرط] آخر (Originarium)؛ والثاني هو ذلك الكلُّ الذي ليس جزءاً من كلٍّ أكبر منه، هو من النوع نفسه (Perfectissimum)، فأن تكون **الفضيلة** (من حيث هي الجدارة بأن يكون [أحدٌ] سعيداً) هي **الشرط الأعلى** لِكُلِّ ما يمكن حتّى ولو فقط يبدو أنه مستحبٌّ، ومن هنا لِكُلّ مساعينا نحو السعادة، وأنها هي بالتالي **الخير الأعلى**، فهذا ما تمَّ البرهان عليه في الأنالوطيقا، ولذلك فهي ليست بعد الخير كلّه والكامل من حيث هي موضوع مَلَكة رغبة الكائن العاقل المتناهي؛ لأنه، لكي [A199 تكون كذلك، لا بدَّ مِن أن تُفترض **السعادة** أيضاً، وذلك ليس فقط في أعينٍ منحازةٍ هي لشخصٍ يجعل من نفسه غايةً، بل حتّى في حكم عقلٍ غير منحازٍ ينظر إلى شخصٍ في العالم بوجهٍ عام بمثابة غايةٍ في ذاته، لأنه، لو يكون كائنٌ بحاجةٍ إلى السعادة ويكون جديراً

بها، ومع ذلك لا يحظى بها، فإن هذا لا يتلاءم مع [فعل] الإرادة الكامل العائد إلى كائن عاقل له في آن واحد كلُّ القوة، حتّى لو إننا نفكِّر بكائن كهذا لغرض التجربة فقط. والآن، نَظَراً إلى أن الفضيلة والسعادة تشكلان معاً امتلاك الخير الأسمى في شخص ما، ولكن تكون هنا أيضاً السعادة موزَّعةً بِنِسَبٍ متساوية تماماً مع الأخلاقية (من حيث هي قيمة الشخص وجدارته بأن يكون سعيداً)، فهما يشكِّلان **الخير الأسمى** لعالم ممكن، فهكذا يعني الثاني الكلَّ، الخيرَ الكاملَ الذي فيه دائماً الفضيلة مع ذلك، كشرطٍ، هي الخير الأسمى، بما أنه لا شرط لها أعلى منها، بينما السعادة هي شيء، وإن كان دائماً ممتعا لمن يمتلكه، إلا أنه ليس لذاته وحدها بإطلاقٍ ومن كافة الأوجه خيراً، بل يفترض في كلّ وقتٍ سلوكاً مشروعاً أخلاقياً كشرطٍ له.

إن تعيينين متَّحدين **بالضرورة** في مفهوم واحد، لا بدَّ من أن يكونا مرتبطَيْن كعلَّةٍ ومعلول، وذلك إما على نحوٍ يتمّ بموجبه اعتبار هذه **الوحدة تحليليةً** (ربطٌ منطقي) أو **تأليفية** (ربطٌ واقعي)، [A200] الأولى بحسب قانون الهُوية والأخرى [بحسب قانون] العلّية. وعلى هذا الأساس يمكن فهم الربط بين الفضيلة والسعادة إما على أن سعي [الإنسان] لأن يكون فاضلاً وطلبَه للسعادة هما ليسا فعلين مختلفين، بل هما متماهيان كلِّياً ـ وفي هذه الحالة لا حاجة إلى أن توضع في أساس الفعل الأول مسلَّمةٌ غير تلك التي تخدم كأساسٍ في الثاني ـ أو، خلافاً لذلك، أن تؤسَّس تلك الارتباطات على أن الفضيلة تُنتِجُ السعادة كشيءٍ مختلفٍ عن الوعي بالفضيلة، كما تُنتِج العلَّةُ معلولاً.

وإذا توخَّينا الدقة، فسنجد من بين المدارس اليونانية القديمة مدرستين فقط، اتبعتا في تعيين مفهوم الخير الأسمى نهجاً واحداً،

وذلك من حيث لم تُجيزا اعتبار الفضيلة والسعادة كعنصرين مختلفين للخير الأسمى، وكانتا تبحثان بالتالي عن وحدة المبدأ بحسب قاعدة الهُوية؛ غير أن [هاتين المدرستين] عادتا فافترقتا من جديد، إذ اختارت كلُّ واحدةٍ المفهومَ الأساسي لها من بين [المفهومين] الاثنين بخلاف الأخرى. قال **الأبيقوري**[1]: أن يكون المرء على وعي بالمسلَّمة التي تقود إلى السعادة، هذه هي الفضيلة؛ [في حين قال] **الرواقي**[2]: أن يكون المرء على وعي بفضيلته، هذه هي السعادة، فبالنسبة إلى الأول كانت **الحكمة** مساوية للأخلاقية؛ وبالنسبة إلى الثاني كانت **الأخلاقية** وحدها هي الحكمة الحقيقية.

ولا بدّ من أن يأسف المرء لكون ألمعيَّة هؤلاء الرجال (الذين يجب على المرء مع ذلك أن يُعْجَب بكونهم جرّبوا في مثل تلك الأزمنة المبكِّرة كلّ طرق الفتوحات الفلسفية التي يتصوَّرها العقل) قد انصبَّت، لسوء الحظ، على البحث عن التَّماهي بين مفهومين غير متجانسين إلى أقصى حدّ، مفهوم السعادة ومفهوم الفضيلة، ولكن كان مناسباً لروح أزمنتهم، وهو ما يزال حتّى الآن يُغري أحياناً عقولاً رقيقة الفهم، بإلغاء فروقٍ جوهرية ومتنافرة في المبدأ بمحاولة تحويلها إلى نزاعات حول ألفاظ، وبهذا افتعال وحدة مفهوم مشبوه تحت مجرد تسميات أخرى؛ وهو أمرٌ يحدث عادةً في حالاتٍ يقع فيها توحيدٌ بين أسبابٍ غير متجانسة على عمقٍ أو علوّ، أو يقتضي تحوُّلاً شاملاً في المنظومة الفلسفية إلى درجة أن يُخشى [بسببه] الدخول في العمق حول الفرق الحقيقي ويُفَضَّل أن يُعالج كاختلاف في الشكليَّات فحسب.

---

(1) انظر حول مؤسس هذه الفلسفة الهامش 4 ص 73 من هذا الكتاب.

(2) انظر الهامش (*) ص 53 ـ 54 من هذا الكتاب.

وفيما راحت المدرستان تُمعنان في البحث عن سَوَاسِيَّة المبادئ العملية للفضيلة وللسعادة، لكنهما لم يتَّفقا في ما بينهما على كيفية [A202] إمكانية إقحام هذا التماهي، بل افترقتا إلى أبعد الحدود عن بعضهما البعض حينما وضعت الأولى مبدأها على الجانب الاستيطيقي [أي الشعور]؛ بينما وضعته الأخرى على الجانب المنطقي، تلك في الوعي بالحاجة الحسِّية، والأخرى في استقلالية العقل العملي عن الأسباب الحسِّية المعيِّنة كافة، فمفهوم الفضيلة قد وقع بحسب **الأبيقوري** في المسلَّمة بأنه عليه أن ينمِّي سعادته الشخصية؛ وبالمقابل كان الشعور بالسعادة، بحسب **الرَّواقي**، متضمَّناً بالفعل في وعيه بفضيلته. غير أن ما هو متضمَّنٌ في مفهوم آخر، هو في حقيقة الأمر متساوٍ مع جزء من المتضمِّن، ولكن ليس مع كلِّيته، إذ يمكن لكلِّيتين أن تكونا، فوق ذلك مختلفتين نوعياً الواحدة عن الأخرى حتّى لو كانتا مشكَّلتين من مادةٍ واحدة، وذلك إذا تمّ جمع الجزءين إلى كلِّيَّةٍ بطريقةٍ مختلفة كلَّ الاختلاف. لقد أقرَّ الرواقي أن الفضيلة هي **الخير الأسمى بأكمله** وأن السعادة ليست سوى الوعي بامتلاكها على أنها تخصُّ حال الذات. وأقرَّ **الأبيقوري** أن السعادة هي **الخير الأسمى بأكمله** وأن الفضيلة ليست سوى صورة المسلَّمة للسَّعي وراء الحصول عليها، أي في الاستعمال العقلاني للوسائل التي توصل إليها.

لقد بات واضحاً الآن من الأنالوطيقا أن مسلَّمات الفضيلة وتلك التي تخصُّ سعادة المرء الشخصيَّة هي متباينةٌ بشكل كامل بالنظر إلى مبدأها العملي الأعلى؛ وهي، حتّى ولو أنها تنتمي إلى خيرٍ أسمى لكي تجعله ممكناً، إلا أنها بعيدة عن أن تتوافق إلى درجة أنها تحدُّ [A203] الواحدة الأخرى على نحوٍ كبير وتقوِّضه في الذات الواحدة. إذاً يبقى السؤال: **كيف يكون الخير الأسمى عملياً ممكناً؟** مشكلةً لم تحلَّ

بعد على الرغم من كلِّ **محاولات الائتلاف** التي أجريت حتّى الآن. [A204]
أما ما يجعلها مشكلةً صعبة الحلّ فقد بات ظاهراً في الأنالوطيقا، أي إن السعادة والأخلاقية هما **عنصران مختلفان** نوعياً على نحوٍ كامل للخير الأسمى وأنه، بالتالي، لا يمكن أن يُعرف الربط بينهما إذاً **تحليلياً** (كما لو أن أحداً يبحث عن سعادته، سوف يجد أنه، بمجرَّد تحليلٍ لمفاهيمه، هو فضيلٌ بسلوكه هكذا، أو كما لو أن من يتَّبع الفضيلة سوف يجد نفسه في وعيه بسلوكٍ مثل هذا بذات الفعل «ipso facto» سعيداً)، بل لا بدّ وأنه تركيبٌ للمفاهيم. ولكن بما أن معرفة هذا الربط تتمُّ قبْلياً، وبالتالي كضروري عملياً، وليس كمُستنبَطٍ من التجربة، وبما أن إمكانية الخير الأسمى هي أيضاً لا تعتمد على مبادئ تجريبية، لذلك يجب أن يكون **استنباط** هذا المفهوم **ترنسندنتالياً**. وإنه لضروريٌ قبْلياً (أخلاقياً) أن **يَبْرُزَ الخير الأسمى بواسطة حرِّية الإرادة**؛ ولهذا لا بدَّ أيضاً من أن يقوم شرط إمكانيته على أسس معرفةٍ قبْلياً.

I

نقيضة العقل العملي [A205]

في الخير الأسمى العملي بالنسبة إلينا، أي الذي علينا أن نحققه بواسطة إرادتنا، يتمُّ التفكير في الفضيلة والسعادة كمرتبطتين ببعضهما بعضاً، بحيث لا يمكن لإحداها أن تُقبل من العقل المحض العملي إلا وأن تكون الأخرى تابعةً له أيضاً. والحال أن هذا الربط (ككلِّ [ربط] بعامة) يكون إما **تحليلياً** أو **تأليفياً**. ولكن بما أن هذا [الربط] المعطى لا يمكن أن يكون تحليلياً، كما سبق واتَّضح قبل قليل فقط، لذا يجب أن يُفكَّر فيه تأليفياً، وذلك فعلاً على غرار الربط بين العلَّة والمعلول، لأنه يتعلَّق بخيرٍ عملي، أي إنه ممكن بواسطة الفعل. إذاً، إما أن تكون الرغبة في السعادة هي

الدافع نحو مسلّمات الفضيلة، أو يجب أن تكون الفضيلة هي العلّة الفاعلة للسعادة. [الحالة] الأولى محالةٌ **بشكل مطلق** لأن المسلّمات (كما تمّ البرهان على ذلك في الأنالوطيقا) التي تضع السبب المعيّن للإرادة في رغبة المرء بالسعادة ليست أخلاقية أبداً ولا يمكن أن تكون الأساس لأي فضيلة. أما [الحال] الثانية فهي **محالة أيضاً،** [A206] لأن أي ربطِ عملي لعللِ ومعلولاتِ في العالم، كونه نتيجةً لتعيين الإرادة، فهو إنما يتبع ليس النيات الأخلاقية للإرادة، بل معرفة قوانين الطبيعة والمهارة الطبيعية في استخدامها وفقاً لأغراضه؛ ينتج عن ذلك أن ليس من ربط ضروري بين السعادة والفضيلة في العالم، يتناسب مع الخير الأسمى، ويمكن أن يُتوقّع من جراء أدقّ اتباعٍ للقوانين الأخلاقية. والآن، بما أن تفعيل الخير الأسمى الذي يتضمّن هذا الربط في مفهومه هو موضوعٌ ضروريٌ قبْلياً لإرادتنا ومرتبطٌ ارتباطاً لا ينفصل مع القانون الأخلاقي، فإن استحالة [الحال] الأولى لا بدّ وأنها تبرهن عن بطلان [الحال] الثانية، فإذا كان الخير الأسمى إذاً غير ممكنٍ وفقاً لقواعد أخلاقية، فعندئذٍ من المحتّم أن يكون أيضاً القانون الأخلاقي الذي يأمرنا بتفعيله، خيالياً وموجّهاً باتجاه غاياتٍ متوهَّمة وبالتالي أن يكون بحدّ ذاته غير صحيح.

II

دفعٌ نقديٌ لنقيضة العقل العملي

يوجد في نقيضة العقل المحض التأمُّلي تعارضٌ مثيلٌ لذاك الذي بين الضرورة الطبيعية والحرّية في **علّية** الأحداث في العالم. وقد تمّ دفعه بالبرهان على أنه ليس تعارضاً حقيقياً باعتبار أن الأحداث، وحتّى العالم الذي تجري فيه (كما يجب أن [يُعتبر] أيضاً) هو مجرّد ظواهر؛ وبما أن كائناً فاعلاً هو بعينه، بوصفه

ظاهرةً (حتّى تجاه حسِّه الداخلي الخاصّ به)، له علِّية في العالم الحسِّي تتناسب دائماً مع آلية الطبيعة، ولكن بالنظر إلى الحدث عينه ما دام الشخص الفاعل ينظر في آنٍ إلى نفسه كـ **نومينون** (كعقل محض، في وجوده الذي لا يمكن أن يعيَّن زمنياً)، فهو قادرٌ على احتواء سببٍ معيِّن لتلك العلِّية بحسب قوانين الطبيعة، يكون هو نفسه خالياً من كلّ قوانين الطبيعة.

إننا نواجه الآن مع نقيضة العقل المحض العملي السابقة، حقيقة هذا الشأن هكذا: إن القضية الأولى من القضيتين، وهي أن السعي وراء السعادة يُنتج سبباً لنيّةٍ فاضلة، هي [قضيةٌ] **باطلة بطلاناً مطلقاً**؛ أما الثانية، [وهي] أنَّ نيّةً فاضلة تُنتج السعادة بالضرورة، فهي باطلة، ليس **بشكلٍ مطلق**، بل فقط من حيث اعتبار أن هذه النيَّة هي صورة العلِّية في العالم الحسِّي، وبالتالي هي باطلة فقط لو كنت أعتقد أن الوجود في العالم الحسِّي هو النوع الوحيد لوجود الكائن العاقل؛ هكذا تكون [النقيضة] باطلةً **بشكلٍ مشروطٍ** لا غير. ولكن بما أنّني لست مخوَّلاً فقط بالتفكير بوجودي أيضاً كنومينون في عالم الفهم، [A207]
بل حتّى إنَّ لي في القانون الأخلاقي سبباً عقلياً محضاً لعلِّيتي (في العالم الحسِّي)، فإنه ليس مستحيلاً أنه ينبغي لأخلاقية نيَّتي أن يكون لها ارتباط، وبالفعل ارتباط ضروري، بمثابة علَّة مع السعادة ومعلول في العالم الحسي، إن لم يكن على شكل مباشر، فليكن غير مباشر (بواسطة صانعٍ عاقلٍ للطبيعة)، ارتباط لا يمكن أبداً أن يحصل في طبيعةٍ هي موضوعٌ للحواس فقط ما لم يكن بطريق الصدفة ولا يمكن أن يكفي الخير الأسمى.

إذاً، بصرف النظر عن هذا التعارض الظاهري لعقلٍ عملي مع نفسه، يبقى الخير الأسمى، الغايةُ الضروريةُ الأسمى لإرادةٍ معيَّنةٍ

أخلاقياً، الموضوعَ الحقيقيَّ لها نفسها ذاك أنه ممكنٌ عملياً، وأن مسلَّمات إرادةٍ مثل هذه، تُحيل إليه في ما يتعلَّق بمادتها، لها حقيقةٌ موضوعية كانت قد هُدِّدت بدايةً من تلك النقيضة في ربط الأخلاقية بالسعادة وفقاً لقانون شامل، ولكن عن سوء فهم فقط، لأن العلاقة بين الظواهر كانت قد اعتُبرت وكأنها علاقة أشياء في ذاتها مع تلك الظواهر.

وحينما نجد أنفسنا مضطرّين أن نبحث عن إمكانية الخير الأسمى ـ هذا الهدف المحدَّد بواسطة العقل لكلِّ الرغبات الأخلاقية التي للكائنات العاقلة ـ في مدى كهذا، أي في الربط مع عالم معقول، فإنه لا بدّ من أن يقع ذلك موقعاً غريباً من نفس فلاسفةِ [A208] الحقبتين، في الأزمنة القديمة والحديثة الذين استطاعوا أن يعتقدوا، أو أن ينتهوا إلى الاقتناع عن وعي، بأن السعادة مع الفضيلة هما على تناسبٍ لائق في **هذه الحياة** (في العالم الحسّي). لأن أبيقور[3]، وكذلك الرواقيين[4] قد رفعوا السعادة الآتية عن الوعي بالفضيلة في الحياة فوق كلِّ شيء؛ ولم يكن الأول في تعليماته العملية هكذا وضيع النيّة كما يرغب البعض أن يستدلَّ على ذلك من مبادئ نظريته التي كان بحاجة إليها للتوضيح وليس للعمل، أو كما قام بتفسيرها كثيرون، وقد ضلَّلتهم عبارة المتعة [المستخدمة] عن الرضا؛ إنّه، بالمقابل، يحسب الممارسة الأشدَّ زهداً للخير من بين أنواع مُتَع الفرح الأكثر حميمية ويَضمِّن مخطَّطه لمتعةٍ (كان يقصد بها القلب المبتهج على الدوام) القناعةَ وكبْتَ جموح الميول، كما يطيب دائماً لأشدِّ فلاسفة الأخلاق صرامةً أن يطلبها؛ على أنه لم يخالف

(3) انظر الهامش 4 ص 73 من هذا الكتاب.

(4) انظر الهامش (*) ص 53 ـ 54 من هذا الكتاب.

الرواقيين خاصةً إلا بوضعه الدافع في هذه المتعة، الأمر الذي رفضه الأبيقوريون بحقٍ. لأن الفاضل أبيقور، وقع ـ ومثله أيضاً كثيرون من الرجال حسني النيَّة أخلاقياً في أيامنا الحاضرة، مع أنهم لا يفكِّرون بما يكفي من عمقٍ حول مبادئهم ـ من ناحيةٍ في خطأ افتراض **النيَّة** الفاضلة لدى أشخاصٍ كان يريد أن يُظهر أولاً الدافع نحو الفضيلة [A209] [عندهم] (وفي الواقع، لا يستطيع قويمُ الأخلاق أن يجد نفسه سعيداً ما لم يكن واعياً أولاً بهذه الاستقامة؛ لأنه مع وجود تلك النيَّة، فإن التأنيبات التي سوف يكون مضطرّاً إلى أن يوجهها لنفسه، في حال تجاوزات، [عملاً] بطريقة تفكيره الخاصة، وإدانتَه الأخلاقية لنفسه، سوف تحرمه من كلِّ تمتُّع بالرضا الذي، لولا ذلك، كان ربما تضمَّنه وضعه). إلا أن السؤال هو: بأي وسيلةٍ ستكون نيَّةٌ مثل هذه و [أي] طريقة تفكير [تحمل] على تقدير المرء لقيمة وجوده، ممكنةً أولاً؛ بما أننا لم نكن لنلقى قبلها أيَّ شعورٍ تجاه القيمة الأخلاقية بعامةٍ لدى الفاعل. بالطبع، إن الإنسان الفاضل لن يكون مستمتعاً بالحياة ما لم يكن على وعي باستقامته في كلّ فعل، مهما واتاه الحظُّ في وضعه الطبيعي لحياته؛ ولكن، لكي نجعله بادئ ذي بدءٍ فاضلاً، وبالتالي قبل أن يقدِّر قيمة وجوده هكذا عالياً، هل يستطيع أحدٌ أن يُمجِّد أمامه سلام النفس الذي سيأتي عن الوعي باستقامةٍ ليس لديه بعد أيُّ إحساس تجاهها؟

ولكن من جهةٍ أخرى، يوجد هنا دائماً أساسٌ لرذيلة التأفيك (vitium subreptionis) وكأنه وهمٌ بصري في وعي الذات بما **يتمُّ فعله** بخلاف ما **يتمُّ الشعور به،** وهمٌ لا يستطيع حتّى الأكثر تمرُّساً [A210] في التجربة أن يتجنَّبه تجنباً كاملاً. ترتبط النيَّة الأخلاقية حتماً بوعي بتعيين الإرادة **مباشرةً بالقانون.** والحال، أن الوعي بتعيينٍ لملكةِ الرغبة هو دائماً سبب رضا بالفعل الذي يُنتج به؛ غير أن هذه اللذَّة،

هذا الرضا عن الذات، ليس هو السبب المعيِّن للفعل وإنما تعيين الإرادة مباشرةً، بواسطة العقل فحسب، هو سبب الشعور باللذَّة، ويبقى ذاك تعييناً عملياً محضاً، غير حسِّي لمَلَكة الرغبة. والآن، بما أن التعيين يُحدث داخلياً التأخير نفسه تماماً الذي يحدثه دافعٌ نحو العمل، كشعور بالارتياح المتوقَّع أن يُحدثه الفعل المرغوب فيه، فإننا ننظر بسهولة إلى ما نفعله نحن بأنفسنا على أنه شيء لا بأس بأن نشعر به فحسب، ونحسب كما جرت العادة الدافع الأخلاقي دافعاً حسّياً، مثلما يحدث دائماً في ما يسّمى خدعة الحواس (هنا [الحسّ] الداخلي). إنّه لأمرٌ سام جداً في الطبيعة البشرية أن تكون قابلةً لتعيين مباشر بقانون عقلي محض [للقيام] بأفعال، وحتّى الوهم الذي يأخذ بالجانب الذاتي من قابلية التعيين العقلية هذه للإرادة على أنه شيءٌ حسّي ونتيجة شعور حسّي خاص (لأن شعورا عقلياً سيكون تناقضا). [A211] وإنه لعظيم الأهمية أيضاً أن نوجّه النظر نحو هذه الصفة لشخصيتنا، وأن نرعى على أكمل وجه ممكن تأثير العقل على هذا الشعور. ولكن علينا أيضاً أن نكون يقظين كي لا ندنّي ونشوّه الدافع الحقيقيّ والأصيل، القانون نفسه ـ مثلما يحدث ذلك بواسطة الرقاقة الخادعة[5] ـ باللجوء إلى الإطراءات المزيّفة للسبب المعيّن الأخلاقي كدافع، كما لو أنه مؤسّس على مشاعر بمباهج خاصة (التي هي على الرغم من ذلك نتائج فقط). إن الاحترام وليس البهجة أو التمتُّع بالسعادة هو إذاً ما لا يمكن أن يطبّق عليه أيّ شعور **سابق** على العقل ويقوم عليه (لأن شعوراً مثل هذا سيكون دائماً حسّياً ومَرَضياً)، وبالكاد يكون الاحترام، بوصفه الوعي بالإكراه المباشر

(5) الرقاقة الخادعة (falsche Folie): هي أداةٌ لتقنيةٍ قوامها رفع بعض أجزاء لوحة ومعالجتها على خلفيةٍ داكنة أو كامدة. وفي استخدامه لهذه التورية يشير كَنْت إلى أولئك الذين يتلاعبون بحجّة «المتعة» فيقلبون سلّم القيم (عن هامش في الترجمة الفرنسية).

الذي يمارسه القانون على الإرادة، مثيلاً للشعور باللذة، وإن كان
يفعل الشيء نفسه في علاقته بمَلَكة الرغبة ولكن من مصادر أخرى؛
إننا بهذه الطريقة لتمثُّل الأشياء فقط نستطيع، مع ذلك، أن نصل إلى
ما نبحث عنه، أي إن الأفعال يمكن أن تتمَّ ليس وفقاً للواجب
فحسب (كنتيجةٍ لمشاعر المتعة) وإنما عن واجب، وهذا ما يجب أن
يكون الغاية الحقيقية لِكُلّ رعايةٍ أخلاقية.

ولكن، أليس لدينا كلمةٌ لا تدلُّ على متعة، كما تفعل كلمة
السعادة، لكنها مع ذلك تشير إلى رضا المرء بوجوده، [كلمة] مثيلٌ [12
للسعادة يكون عليها بالضرورة أن ترافق الوعي بالفضيلة؟ نعم! هذه
الكلمة هي **الرضا عن النفس** التي تعني دائماً بمعناها الحصري رضاً
سلبياً بوجود المرء لا غير، يكون واعياً فيه بأنه لا يعوزه شيء.
الحرّية والوعي بالحرّية على أنها قدرةٌ لها نيَّةٌ تغلّب اتّباع القانون
الأخلاقي إنما **هي استقلاليةٌ عن الميول**، أقلّه كدوافع معيَّنة (حتّى
وإن لم تكن **مؤثِّرة**) لرغباتنا، وبقدر ما أكون واعياً بهذه الحرِّية في
اتّباعي لمسلَّماتي الأخلاقية، تكون هي المصدر الوحيد لارتياح لا
يعتريه تغيُّرٌ، مرتبطٍ بها بالضرورة وغير قائم على أيِّ شعور خاص،
وهذا ما يمكن أن يسمَّى [ارتياحاً] عقليّاً. أما الارتياح الحسّي
(المسمَّى هكذا على غير وجه حقّ) الذي يقوم على إشباع الميول،
مهما كانت طُرُق الوقوف على حقيقتها مرهفةً، فهي لن تكون أبداً
لائقةً بما يفكر فيه المرء حول الارتياح، لأن الميول تتغيّر، تنمو مع
ما يقدِّمه لها المرء من إغضاءات وتترك وراءها دائماً فراغاً أكبر بكثير
مما ظنَّ المرء أنه سوف يملأه [بواسطتها]. ومن هنا هي **مُتْعِبَةٌ** لكائنٍ
عاقل، وعلى الرغم من أنه لا يستطيع حالاً أن يُلقي بها جانباً، إلاّ
أنها مع ذلك ترغمه على التخلُّص منها. وقد يستطيع حتّى ميلٌ نحو
ما يتوافق مع الواجب (مثلاً نحو الإحسان) أن يسهِّل فعلاً بشكل كبير

[A213] فعالية المسلَّمات **الأخلاقية**، لكنه لا يستطيع أن ينتج أياً منها، ذاك أنه يجب أن يوظِّف كلَّ شيء فيها لتمثُّل القانون كسببٍ معيّن، إذا كان على الفعل أن يتضمَّن ليس **الشرعية** فحسب، بل **الأخلاقية** أيضاً. الميل أعمى وذليل، أكان طيّب الطبع أم لا، والعقل، حينما يتعلّق الأمر بالأخلاقية، عليه ليس فقط أن يؤدي دور الحارس عليه فحسب، بل عليه، دون مراعاةٍ له، أن يكون كعقلٍ محض عملي، حريصاً على مصلحته الخاصة دون سواها. لا بل حينما يتقدَّم الشعور بالشفقة وبالمشاركة العطوف على ما هو واجبٌ ويضحي بالسبب المعيّن، فإنه يكون عبئاً على الأشخاص ذوي التفكير السويّ، يجلب البلبلة إلى مسلّماتهم المتأنّية، ويُحدث لديهم الرغبة في أن يتحرّروا منها ويُخضعوها للعقل المشرّع دون سواه.

من هنا يمكننا أن نفهم كيف أن الوعي بهذه القدرة التي للعقل المحض العملي تستطيع أن تنتج بواسطة الفعل (الفضيلة) وعياً بسيطرته على ميوله، وبهذا أيضاً باستقلاليته عنها، وبالتالي أيضاً على الاستياء الذي يرافقها دائماً، وهكذا يمكنه أن يُنتج رضاً سلبياً للمرء [A214] بوضعه، أي **ارتياحاً** هو في مصدره ارتياحٌ لشخص المرء نفسه. وبهذه الطريقة (أي بطريقةٍ غير مباشرة) تصبح الحرّية نفسها قابلة للاستمتاع الذي لا يمكن أن يُسمّى سعادةً، لأنه لا يتعلّق بالتحاقٍ إيجابي لشعورٍ ما، كما أنه ليس **غبطةً** بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنه لا يتضمَّن استقلالاً كلّياً عن الميول والحاجات؛ لكنه، مع ذلك، يشبه هذه الأخيرة، أقلّه من حيثُ إنَّ تعيين إرادة امرئٍ يمكن أن تُبقي على نفسها بمنأى عن تأثيرها [أي الميول]، وهكذا تكون، على الأقل من ناحية أصلها، مماثلةً للكفاية الذاتية التي لا يمكن أن تُسند إلا إلى الكائن الأسمى.

ينتج عن هذا الحلِّ لنقيضة العقل المحض العملي، أنه في ما

يخص المبادئ الأخلاقية، هناك ربطٌ طبيعي وضروري بين الوعي بالأخلاقية وتوقُّع سعادةٍ متناسبة معها، كنتيجة لها، يمكن على الأقل أن يُفكَّر بأنها ممكنة (ولكن بالطبع دون أن يكون مرجع ذلك أنها عُرفت وفُهمت)؛ [وينتج أيضاً] بالمقابل أن مبادئ طلب السعادة يستحيل عليها أن تُنتج أخلاقية؛ ثمَّ إن **الخير الأعلى** (بصفته الشرط الأول للخير الأسمى) يكوِّن الأخلاقية، في حين أن السعادة ليست سوى عنصرها الثاني، ولكن على نحوٍ تكون هذه هي المشروطةُ ـ أخلاقياً فقط، ولئن كانت نتيجةً ضروريةً للأولى. وفي هذه التبعية لا غير يكون **الخير الأسمى** الموضوع الكامل للعقل المحض العملي الذي يجب عليه أن يتمثّله على أنه ممكن، بما أنه أمرٌ منه هو بنفسه لنا بأن نفعل كلَّ ما بوسعنا في سبيل تحقيقه. ولكن، بما أن إمكانية A215] ربطٍ مثل هذا بين المشروط وشرطه تعود بشكلٍ كامل إلى العلاقات فوق ـ الحسّية للأشياء، وهي لا يمكن أبداً أن تكون معطاةً بحسب قوانين العالم الحسِّي، على الرغم من أن النتيجة العملية لهذه الفكرة ـ أي الأفعال التي تهدف إليها بغية تحقيق الخير الأسمى ـ إنما تعود إلى العالم الحسِّي، هكذا سوف يكون علينا أن نحاول تنظيم مبادئ هذه الإمكانية، أولاً، باعتبار ما هو في مقدورنا مباشرةً، ثمَّ، ثانياً، في ما يقدِّمه لنا العقل بمثابة تعويض عن عجزنا تجاه إمكانية الخير الأسمى (وهي ضروريةٌ بحسب المبادئ العملية) وهي ليست بمقدورنا.

III
حول أوْليَّة العقل المحض العملي في ارتباطه بالتأملي

أعني بالأوليّة بين شيئين أو أكثر يربط العقل في ما بينها مزيَّةَ

[A216] واحدٍ أن يكون هو السبب الأول المعيّن للعلاقة مع كلّ ما تبقى. وهذا يعني بالمعنى الأشدَّ حصراً ترجيح مصلحة واحدٍ بحيث تكون مصلحة الباقي تابعةً له (وأنه لا يمكن أن تكون تابعة لأي مصلحةٍ أخرى). ويستطيع المرء أن ينسب لِكُلّ قدرةٍ من قدرات النفس **مصلحةً**، أي مبدأً يتضمَّن الشرط الذي تحته وحده يتمّ إنجاح أدائه. ويعيّن العقل، بوصفه مَلَكَة المبادئ، مصلحة كل قدرات النفس، أما مصلحته فيعيّنها هو بنفسه. وتقوم مصلحة استعماله التأملي في **معرفة** الشيء قبْلياً وصولاً إلى أسمى المبادئ، و [مصلحة] استعماله العملي في تعيين **الإرادة** في ما يتعلّق بالغاية الأخيرة والكاملة. وما تقتضيه إمكانية استعمال العقل بعامة، أي إن مبادئه وإقراراته يجب ألا يناقض بعضها بعضا، هذا لا يكوّن جزءا من مصلحته، وإنما هو الشرط لامتلاك عقل على الإطلاق؛ ويُعدّ من مصلحته أن يتّسع فحسب، لا أن يكون فقط متوافقاً مع نفسه.

وإذا كان لا يحقّ للعقل العملي أن يقبل ويفكّر كمعطى إلا بما كان باستطاعة العقل **التأملي** أن يقدّمه له من تلقاء نفسه، عن بصيرةٍ لديه، لذا يمسك هذا [العقل التأملي] بالأولية. ولكن، على افتراض أن للعقل العملي من تلقاء نفسه مبادئ أصيلة قبْلياً قد يكون بعض المواقف النظرية مرتبطاً بها ارتباطاً لا ينفصم، إلا أنها تتنصّل من أي [A217] بصيرة ممكنة للعقل التأملي (وإن لم تكن لتناقض معها بالضرورة)، عندئذٍ يكون السؤال: أي مصلحةٍ تكون الأعلى (وليس على أي منها أن تتنحَّى، لأن الواحدة لا تتناقض بالضرورة مع الأخرى)؛ فلا العقل التأملي الذي لا[6] يعرف من هذا كلّه ما الذي يعرضه عليه العقل العملي للقبول به، مرغمٌ على القبول بهذه القضايا ولا يحاول

(6) في طبعة أكاديمية برلين «nichts/ شيئاً» وهنا «nicht/ لا».

أن يوحِّدها، علماً بأنها فيَّاضةٌ بالنسبة إليه، وكأنها مُلْكيَّةٌ غريبة سلِّمت إليه مع مفاهيمها، أو هل هو محقٌّ في متابعة مصلحته الخاصة المنفردة بإصرار، ورافضاً، وفقاً لشرع أبيقور(7)، كلّ ما لا ليس بإمكانه أن يوثِّق حقيقته الموضوعيّة بأمثلةٍ ظاهرةٍ في التجربة، على أنه اختلاقاتٌ عقلية فارغة، مهما تكن متشابكةً مع مصلحة الاستعمال (المحض) العملي للعقل ولا تكون تُنَاقِضُ في ذاتها النظريَّ، فقط لأنها بالفعل تقوِّض بهذا القدر مصلحةَ العقل التأملي بأنها ترفع الحدودَ التي وضعها هو بنفسه لنفسه ويسلِّمها إلى هراء أو جنون المخيّلة.

وفي واقع الأمر، بالقدر الذي يؤخذ فيه العقل العملي كمشروطٍ مَرَضياً، أي، كوصيّ على مصلحة الميول تحت مبدأ السعادة الحسِّية فحسب، ليكون موضع الأساس، فإن هذه الإساءة لا يمكن أبداً أن توجَّه إلى العقل التأمُّلي. إن جنَّة محمّد(8) أو الذَّوَبان في الألوهة [الذي يقول به] أتباع **الحكمة الإلهية**(9) [218]
والمتصوّفون الذين يريدون الزجَّ بغيلانهم إلى داخل العقل، كلٌّ على هواه، وقد لا يكون لهم أيضاً سوى الاستسلام بهذه الطريقة لأنواع الأحلام كافة. ولكن، إذا كان العقل المحض يستطيع من تلقاء نفسه أن يكون عملياً ـ وهو في حقيقة الأمر كذلك كما يُثبته الوعي بالقانون الأخلاقي ـ فذلك لأنه دائماً عقلٌ واحدٌ يحكم وفقاً لمبادئ قبْلية، أكان من منظورٍ نظري أو عملي؛ وهنا يتَّضح أنه،

---

(7) انظر الهامش 4 ص 73 من هذا الكتاب.

(8) هذا الاعتقاد عن الفردوس في الإسلام كان شائعاً على علاّته في عصر كَنْت وفيه من سوء الفهم ما قد يشفع له في خطأ سطحية هذا التلميح.

(9) هم القائلون بحكمة إلهية (Theosophen) انطلاقاً من علم يبحث في أحوال الموجودات الخارجية المجرَّدة عن المادة التي لا تتعلّق بقدرتنا ولا باختيارنا.

على الرغم من أن قدرته ليست كافيةً من المنظور الأول، لتُثبت بالبرهان زعمـ [ـه] بعض القضايا، وإن تكن لا تتناقض معه أيضاً، إلا أنها حالما تخصُّ **بشكلٍ لا ينفصم مصلحة** العقل المحض **العملية ـ** ولكن كشيءٍ مقدَّم له من [مصدرٍ] غريب لم يَنْمُ على أرضه لكنه مع ذلك موثقٌ بكفاية ـ يكون عليه أن يقبل بها وأن يحاول أن يقارنها ويربطها بكلِّ ما له من سلطةٍ بوصفه عقلاً تأملياً؛ ولكن، مع ذلك، عليه أن يقنع بأن ذلك ليس ببصيرةٍ من بصائره، بل هو بالفعل من توسّعاتٍ لاستعماله بأي قصد آخر، وهنا بقصدٍ عملي؛ ولا يتنافى ذلك على الإطلاق مع مصلحته التي قوامها الحدُّ من جريرة ما هو تأمّلي.

في الربط إذاً بين العقل المحض التأملي و[العقل المحض] العمليّ من أجل [الحصول] على معرفةٍ واحدة، يُمسك الأخير بـ **الأولية**، بافتراض أن يكون هذا الربط ليس من باب **الصدفة** ولا [A219] متروكاً لضربٍ من الاجتهاد، بل يكون مؤسساً قبْلياً على العقل نفسه وبالتالي **ضرورياً**؛ لأنه من دون هذا الاتّباع سيقوم تناقضٌ للعقل مع نفسه ذاك أنه لو كانا معطوفين الواحد على الآخر (منسَّقين) فقط، لأقدم الأول على إغلاق حدوده على نفسه في حدودٍ ضيِّقة ولَمَا كان ليقبل في ميدانه بأيِّ شيء من الأخير بينما سيحاول هذا الأخير، على الرغم من كلِّ شيء، أن يبسط حدوده على كلِّ شيء ويسعى، حيث تقتضي حاجته، نحو الاهتمام به من بين ما يخصُّه هو. ولكن، أن يكون العقل العملي خاضعاً للعقل التأملي، أي أن يُقلب النظام على هذا الشكل، هذا أمرٌ لا يمكن على الإطلاق أن يُجار به على العقل العملي، لأن كلَّ مصلحةٍ هي في نهاية الأمر عمليةٌ، وحتّى مصلحة العقل التأمليِّ نفسها ليست كاملةً إلا مشروطة وفي الاستعمال العملي لا غير.

IV

خلود النفس، بصفته مصادرة العقل المحض العملي

إن تحقيق الخير الأسمى في العالم هو الموضوع الضروري لإرادةٍ قابلةٍ للتعيين بالقانون الأخلاقي، لكن **توافق** النيات **التام** مع المبدأ الأخلاقي في هذه [الإرادة] هو الشرط الأعلى للخير الأسمى، فلا بدَّ إذاً من أن يكون [الشرط] ممكناً وكذلك موضوعه معه لأنه [A220] متضمَّنٌ في نفس الأمر المطالِب بتحقيق الموضوع. إلا أن توافق الإرادة التامَّ مع القانون الأخلاقي هو **قداسةٌ،** كمالٌ ليس لأيِّ كائن عاقل في العالم الحسِّي، ولا في أيِّ لحظة من لحظات وجوده، القدرة على أن يكون كفؤاً لها. بيد أنها لمَّا كانت مع ذلك مطلوبةً بصفتها ضروريةً عملياً، فمن هنا لا يمكن أن تُلاقى إلا في **تقدُّم لا نهاية له** نحو ذاك التوافق التامّ، ومن الضروري، بحسب مبادئ العقل المحض العملي، أن يتمَّ القبول بتقدُّمٍ عمليٍّ كهذا موضوعاً حقيقياً لإرادتنا.

إلا أن هذا التقدُّم الذي لا نهاية له غير ممكنٍ إلا بافتراض **وجودٍ** مستمرٍّ إلى **ما لا نهاية** و [وجود] شخصيَّةٍ لنفس الكائن العاقل العاقل نفسه (الذي يسمَّى خلود النفس). لذلك لا يكون الخير الأسمى ممكناً، عملياً، إلا بافتراض خلود النفس؛ كيما يكون هذا [خلود النفس] باعتباره مرتبطاً ارتباطاً لا ينفصم بالقانون الأخلاقي **مصادرةً** [خاصة] بالعقل العملي (أعني بها قضيَّةً **نظريَّةً** غير قابلة لبرهان من حيث هي كذلك [أي نظرية]، إلا إذا ارتبطت ارتباطاً لا ينفصم بقانونٍ **عملي** قائم قبْلياً بلا شرط).

إن قضيَّة التعيين الأخلاقي لطبيعتنا، في أننا لا نستطيع أن نصل [A221] إلى توافقٍ تامٍّ مع القانون الأخلاقي إلا بتقدُّمٍ [مستمرٍّ] نحو

اللامتناهي، هي [قضية] ذات منفعةٍ كبرى ليس فقط حرصاً على استكمالِ لنقص راهن للعقل التأملي، بل أيضاً اعتباراً للدِّين، ففي حال عدم وجودها [القضية]، إمَّا أن يجرَّد القانون الأخلاقي كلّياً من **قداسته**، وذلك بالتفنُّن في جعله **سموحاً** (indulgent) فيكون هكذا مناسباً لراحتنا، أو أيضاً أن يُبالَغ في دوره بحيث يُعقد الأمل في وقتٍ واحد على بلوغ مصيرٍ لا يمكن الوصول إليه، هو امتلاكٌ مرجوٌّ كاملٌ لقداسة الإرادة؛ ويتيه المرء عندئذٍ في أحلام ثيوصوفية متهوّسة مناقضة كلّياً لمعرفة الذات، وفي كلتا الحالتين يتمّ الحؤول دون **السعي** المستمرّ وراء الامتثال الدقيق والمتواصل لأمر من العقل صارم وغير متسامح، لكنه أيضاً ليس خياليا بل حقيقي. وبالنسبة إلى كائن عاقل، إنما متناه، ليس باستطاعته إلا التقدُّم نحو اللامتناهي [انطلاقاً] من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا في [سلّم] الكمال الأخلاقي، ويرى **اللامتناهي** الذي ليس شرطُ الزمان بالنسبة إليه بشيء، في ما هو سلسلةٌ لا نهاية لها بالنسبة إلينا، التوافق الكلّي مع القانون الأخلاقي، والقداسة التي يطلبها أمرُه بصرامة كي تكون [A222] متناسبةً مع عدالته في الحصّة التي يعيّنها لكُلّ فرد في الخير الأسمى، أنه لا بدّ من أن يوجد بكلّيّته في عيانٍ عقليّ واحد لوجود الكائنات العاقلة. وما يمكن أن يَفي المخلوق حقّه بالنظر فقط إلى هذه الحصّة، يكون الوعي بنيّته المجرّبة لكي يتسنّى له أن يأمل(*)،

(*) ومع **اقتناع** المرء بثبات نيّته في التقدُّم نحو الخير الاسمى، إلا أنه يظهر أيضاً أنه [أمر] مستحيل في ذاته بالنسبة إلى [كائن] مخلوق. لهذا السبب تجعل العقيدة المسيحية [هذا الاقتناع] يصدر أيضا فقط عن الروح نفسه الذي يصنع التقديس، أي عن هذه النيّة الثابتة ومعها الوعي بالمثابرة على التقدُّم الأخلاقي. ولكن، بموجب النظام الطبيعي أيضا، يحقّ لذلك المرء الذي يعي بأنه التزم لفترةٍ طويلة من حياته، حتّى نهايتها، بالتقدُّم نحو الأفضل، وذلك بدوافع أخلاقيةٍ خالصة، أن يُمنّي النفس حقاً بأملٍ مُعزّ ـ وإن لم يكن يقيناً ـ في أنه سوف =

انطلاقاً من تقدُّمه حتّى الآن من الأسوأ نحو الأفضل أخلاقياً ومن النيَّة الثابتة التي أضحت بذلك معروفةً لديه، أن يكتسب استمراريةً متواصلة لها، مهما طالت مدَّة وجوده، حتّى إلى ما وراء هذه [223] الحياة؛ وهكذا يكون مناسباً تماماً للا ـ نهاية استمراره، صحيحٌ، ليس أبداً هنا [في الحياة الحاضرة]، أو في أي لحظةٍ مُنْتَظَرة من لحظات وجوده المستقبلي، ولكن في لا ـ نهاية استمراره (الذي يحيط به الله وحده)، في إرادته (من دون المسامحة أو المغفرة اللتين لا تنسجمان مع العدالة).

V

وجود الله، بصفته مصادرة العقل المحض العملي

قادنا القانون الأخلاقي في التحليل السابق إلى المهمَّة العملية التي يفرضها العقل المحض فحسب، من دون تدخُّل أيٍّ من الدوافع الحسِّية، أعني [بهدف] الاكتمال الضروري للجزء الأول والرئيسي من الخير الأسمى، **الأخلاقية**؛ وبما أن هذه لا يمكن أن تُنجز بالكامل إلا في أَبَديَّةٍ، فإنها قادتنا إلى مصادرة **خلود النفس**. وعلى هذا القانون نفسه أيضاً أن يقودنا إلى إمكانية العنصر الثاني من الخير

= يبقي على هذه المبادئ أيضاً في وجودٍ يستمرُّ إلى ما وراء هذه الحياة؛ ثمَّ، مع أنه يرى بعينه أنه لن يلقى أبداً تبريره هنا [أي في الحياة الحاضرة]، وأنه، فوق ذلك، لا يحقُّ له في أيِّ وقتٍ كان أن يمنِّي النفس بأنه - مع الازدياد المستقبليِّ المرجوِّ لكماله الطبيعي، ولكن معه [ازدياد] واجباته أيضاً - سوف يحظى بمستقبلٍ **طوباوي** في هذا التقدُّم الذي، حتّى وإن تعلَّق فعلاً بهدفٍ مُرجأٍ إلى ما لا نهاية له، إلا أنه بمثابة مُلْكٍ بالنسبة إلى الله؛ إذ أنَّ هذه العبارة هي التي يستعملها العقل للدلالة على رضا كامل مستقلٍّ عن كافة الأسباب العرضية في العالم، وهو، مثله مثل **القداسة**، فكرةٌ لا يمكن أن تكون محتواةً إلا في تقدّم لا نهاية له وفي كلِّيته، إذاً لا يمكن لمخلوقٍ إطلاقاً أن يصل إليها بشكل كامل.

[A224] الأسمى، أي إلى **السعادة** المتناسبة مع تلك الأخلاقية، وذلك على شكلٍ خالصٍ من كلّ غَرَض، مثلما كان من قبل، وبعقلٍ غير منحازٍ فحسب؛ وهذا يعني أنه عليه أن يقود إلى افتراض وجود علَّةٍ كفوءٍ لهذا المعلول، أي يجب أن يطالِب بـ **وجود الله** بصفته مرتبطاً ارتباطاً ضرورياً بإمكانية الخير الأسمى (وهو موضوع إرادتنا المرتبط بالضرورة بالتشريع الأخلاقي للعقل المحض). وإننا نريد أن نعرض هذا الارتباط بشكلٍ مقنع.

السعادة هي حال كائنٍ عاقلٍ في العالم يحدث **كلُّ شيء وفقاً لرغبته وإرادته** طيلة وجوده، وهي تقوم إذاً على توافق الطبيعة مع كامل غايته مثلما أنها [تتفق] مع المبدأ الجوهري المعيّن لإرادته. والحال أن القانون الأخلاقي، بصفته قانون الحرية، إنما يأمر بمبادئ معيَّنة عليها أن تكون مستقلّةً استقلالاً تاماً عن الطبيعة، وعن توافق هذه مع مَلَكة الرغبة عندنا (بصفتها دوافع)؛ لكنَّ الكائن العاقل الفاعل في العالم ليس هو نفسه في الوقت عينه، على الرغم من ذلك، علّة العالم والطبيعة، فإذاً لا يوجد في القانون الأخلاقي أيُّ سببٍ، مهما كان صغيراً، لارتباطٍ ضروري بين الأخلاقية والسعادة المتكافئة معها لدى كائن ينتمي إلى العالم كجزءٍ منه وبالتالي تابع له، ولا يستطيع لهذا السبب بالذات أن يكون علَّة هذه الطبيعة، كما [A225] أنه لا يستطيع، بقواه، في ما يتعلّق بسعادته، أن يجعل الطبيعة متّفقةً باستمرار مع مبادئه العملية. ويبقى، مع ذلك، في المهمَّة العملية للعقل المحض، أي في السعي الضروري نحو الخير الأسمى، أن علاقةً كالتي [تلي] لا بدَّ من أن تتمَّ مصادرتها كونها ضرورية: **ينبغي** أن نسعى وراء تحقيق الخير الأسمى (الذي يجب بالتالي أن يكون طبعاً ممكناً). وبمقتضى ذلك تتمُّ **مصادرة** وجود علّةٍ للطبيعة بأسرها، متميِّزةٍ عنها، تحتوي أيضاً على مبدأ هذا الارتباط، أي التوافق

الدقيق بين السعادة والأخلاقية. غير أن هذه العلَّة الأعلى لا بدَّ من أن تتضمَّن مبدأ توافق الطبيعة ليس مع قانونٍ لإرادة الكائنات العاقلة فحسب، بل أيضاً مع تمثُّل هذا **القانون** من حيثُ إنَّ هذه [الكائنات] تجعل منه لنفسها **المبدأ المعيِّن الأعلى للإرادة**، إذاً ليس فقط مع الأخلاق من حيث الشكل، بل أيضاً مع أخلاقيتهم، بصفته المبدأ المعيِّن لهم، أي مع نيَّتهم الأخلاقية. إذاً ليس الخير الأسمى ممكناً في العالم، إلا من حيث الإقرار بأعلى للطبيعة(10)، لها سببيَّةٌ وفقاً للنيَّة الأخلاقية. والحال، أن كائناً قادراً على القيام بأفعالٍ وفقاً لتمثُّل قوانين، إنما هو **فهمٌ** (كائن عاقل)، والسببيَّة التي لكائن كهذا وفقاً لهذا التمثُّل للقوانين إنما هي **إرادته**. إذاً، إن العلِّية الأعلى للطبيعة من حيث يجب افتراضها بخصوص الخير الأسمى، هي كائنٌ، هو، بـ **الفهم والإرادة**، علَّةُ (بالتالي صانع) الطبيعة، أعني **الله**. ينتج عن ذلك أن مصادرة إمكانية **الخير الأسمى المستنبط** (العالم الأفضل) هي في الوقت نفسه مصادرة حقيقة **خيرٍ أسمى أصيل**، أي وجود الله. أما وقد كان واجباً علينا أن نعمل على تحقيق الخير الأسمى، فهذا لا يستتبع فقط الحقَّ، بل الضرورة أيضاً المرتبطة بالواجب كحاجةٍ إلى افتراض إمكانية هذا الخير الأسمى الذي، بما أنه لا يتحقق إلا بشرط وجود الله، فإنه يربط ربطاً لا ينفصم افتراض هذا الوجود بالواجب، وهذا يعني أنه من الضروري أخلاقياً أن نُقرَّ بوجود الله.

وهنا علينا أن نلاحظ إذاً أن هذه الضرورة الأخلاقية هي **ذاتية**، أي حاجة، وليست **موضوعية**، أي ليست هي نفسها واجباً ذاك أنه لا يمكن إطلاقاً أن يوجد واجبٌ بالإقرار بشيءٍ (لأن هذا سيكون فقط

---

(10) في طبعة أكاديمية برلين «Oberste Ursache der Natur/ علّة أعلى للطبيعة» بينما لا توجد في الطبعة الأولى (A) كلمة «Ursache/ علّة».

من مهامّ الاستعمال النظري للعقل). ولا يُفهم أيضاً بذلك أن القبول بوجود الله **على أنه أساسٌ لكلّ التزام بشكل عام** هو ضروري (لأن هذا يقوم ـ كما تبيّن ذلك بكفاية ـ على استقلالية العقل نفسه لا غير). ويتعلّق بالواجب هنا فقط العمل على إبراز وإنجاح الخير [A227] الأسمى في العالم الذي يمكن مصادرة إمكانيته أيضاً، لكن عقلنا لا يستطيع أن يجدها ممكنة إلا بافتراض فهم أسمى يكون الإقرار بوجوده مرتبطاً أيضاً بوعينا بواجبنا، حتّى لو عاد هذا الإقرار نفسه إلى العقل النظري الذي في ما يخصه وحده يمكن أن يُعتبر، بوصفه أساس تفسيرٍ، **فرَضيّةً**، ولكن في ما يتعلّق بقابلية موضوع مفروض علينا من القانون الأخلاقي (الخير الأسمى) لأن يُفهم، فَمن هنا، [في ما يتعلّق] بحاجةٍ في قصدِ عملي، يمكن أن يُسمّى **إيماناً**، وبالمعنى الأدق **إيماناً عقلياً** محضاً، لأن العقل المحض وحده (سواء كان بحسب استعمال النظري أو العملي) هو المصدر الذي ينبع منه.

يُفهم الآن من هذا **الاستنباط** لماذا لم يكن بإمكان المدارس **اليونانية** أن تصل إلى حلّ لمشكلتها حول إمكانيةٍ عمليةٍ للخير الأسمى ذاك أنها كانت تجعل دائماً قاعدة الاستعمال التي تأخذ بها إرادة الإنسان من حريته الأساس الوحيد والكافي بذاته لهذه الإمكانية، من دون أن يكون بحاجةٍ ـ بحسب تفكيرهم ـ إلى وجود الله من أجل ذلك. إنّهم كانوا من دون شكّ محقّين في أنهم رسَّخوا مبدأ الأخلاق مستقلاً عن هذه المصادرة، [قائماً] لذاته، [صادراً] عن علاقة العقل بالإرادة وحدها، وهكذا جعلوا منه الشرط العملي **الأعلى** للخير [A228] الأسمى؛ لكن هذا [المبدأ] لم يكن لهذا السبب الشرط كلّه لإمكانيته. لقد أقرَّ الأبيقوريون بالفعل مبدأً للأخلاق خاطئاً كلياً، جعلوا منه المبدأ الأعلى، أعني مبدأ السعادة، وقاموا بدسّ مسلّمة الاختيار الحر، أن لكلٍّ حسب ميله؛ لكنهم تصرَّفوا مع ذلك بما يكفي من **استقامة** في

هذا حين نزلوا بمستوى خيرهم الأسمى بالطريقة نفسها، أي بنسبة وضاعة مبدأهم، غير آملين بسعادةٍ أكبر من تلك التي يمكن أن تحققها الفطنة البشرية (وينتمي إليها أيضاً تعفُّف واعتدال الميول) التي هي، كما هو معروف، لا بدّ من أن تكون هزيلة بما يكفي ومتقلِّبة جداً مع الظروف؛ هذا فضلاً عن الاستثناءات التي كان على مسلَّماتهم أن تُتيحها بلا انقطاع والتي انتهت بجعلها غير صالحة لأن تكون قوانين. بالمقابل اختار الرواقيون ـ وهم هنا محقُّون تماماً ـ مبدأهم العملي الأسمى، أي الفضيلة، شرطاً للخير الأسمى؛ ولكن، بتصوُّرهم أنه يمكن الوصول إلى درجة الفضيلة التي يقتضيها قانونهم الخالص بشكل كامل في هذه الحياة، فإنّهم لم يتجاوزوا بذلك الحدَّ المعقول لقدرة **الإنسان** الأخلاقية تحت اسم **حكيم** وتخطوا كلَّ حدود طبيعته وأقروا بشيء لا يتناقض مع كلّ المعرفة البشرية فحسب، بل أيضاً وفوق كلّ [A229] شيء، لم يريدوا أبداً إقرار **العنصر** الثاني للخير الأسمى، ألا وهو السعادة، بصفتها موضوعاً خاصاً لمَلَكة الرغبة، وإنما جعلوا من **حكيمهم** نوعاً من الآلهة نظراً إلى وعيه بامتياز شخصه، مستقلاً استقلالاً كاملاً عن الطبيعة (بالنظر إلى رضاه)، بجعلهم إياه معرَّضاً لشرور الحياة نعم، ولكن ليس خاضعاً لها (كما أنهم تصوروا أيضاً أنه خالٍ من الشرِّ)، وهكذا أسقطوا فعلاً العنصر الثاني في الخير الأسمى، السعادة الخاصة، كونهم وضعوها فقط في الفعل وفي رضا المرء بقيمته الشخصية وحجزوها معه أيضاً في الوعي بنوع من التفكير الأخلاقي، ولكن كان بالإمكان أن يحصل فيه دحضها بشكلٍ كافٍ بواسطة صوت طبيعتهم الخاصة.

تعطي العقيدة المسيحية[11] ـ حتّى وإن لم تُعتبر بعد كعقيدةٍ [A230]

---

(11) يُظن عموماً بأن الأحكام المسيحية في الأخلاق لا يميِّزها شيءٌ في ما يتعلق بنقائها عن المفهوم الأخلاقي الذي للرواقيين. إلا أن الفرق بينهما مع ذلك واضحٌ جداً. لقد =

[A231] دينيَّة ـ في هذا الجزء مفهوماً عن الخير الأسمى (عن ملكوت الله)

= جعلت المنظومة الرواقية الوعي بقوّة النفس المحور الذي يجب أن تدور حوله كلُّ النوايا الأخلاقية؛ ومع أن أتباعها كانوا يتكلّمون بالفعل عن واجبات، لا بل كانوا يحدّدونها أيضاً، إلا أنهم وضعوا الدّافع والسبب المعيّن الحقيقيّ للإرادة في تدقيه نوعية التفكير عن الدوافع الحسّية التي لا سلطة لها إلا بسبب ضعف النفس؛ كما أنَّ الفضيلة، في رأيهم، هي بطولةٌ معيّنة تعود إلى **الحكيم** المترفّع على طبيعة الإنسان الحيوانية، وهي [البطولة] تكفيه هو لذاته، إلا أنه يخطب في الآخرين [حول] الواجبات، لكنه هو رفع نفسه فوقهم وهو ليس خاضعاً لأية تجربة تجاوزِ للقانون الأخلاقي. لكنهم لم يكونوا ليفعلوا هذا كلَّه، لو أنهم تمثّلوا هذا القانون بكلّ نقائه وصرامته، مثلما فعلت ذلك وصيّة الإنجيل. وإن كنتُ أعني بـ **فكرةٍ** كمالاً لا يُمكن أن يُعطى له في التجربة ما هو مطابقٌ له، فإن الأفكار الأخلاقية ليست لهذا السبب شيئاً مفرطاً في الغلوائية، أي لا نستطيع حتّى أن نحدّد مفهومه بما يكفي، أو أنه ليس مؤكّداً ما إذا كان له موضوع يقابله على الإطلاق، كما هي الحال بالنسبة إلى أفكار العقل التأملي؛ بل بخلاف ذلك، إن الأفكار الأخلاقية، بوصفها نماذج أوّلية للكمال العملي تخدم كقاعدةٍ لا غنى عنها للسلوك الأخلاقي وفي وقتٍ واحد كـ **معيار للمقارنة**، فإذا نظرتُ الآن إلى **الأخلاق المسيحية** من ناحيتها الفلسفية، فستظهر - مقارنةً مع أفكار المدارس اليونانية - على الشكل التالي: أفكار **الكلبيين والأبيقوريين والرواقيين** (المذهب الكلبي في الفلسفة هو القائل بضرورة احتقار كلّ الآداب الاجتماعية والأخلاق بوقاحةٍ. أشهر ممثليه ديوجينوس (413-323 ق. م.) أما تسميته بالكلبيّ فيقال بأن كلاً من أتباعه كان يصطحب كلباً (باليونانية: kunos) يرافقه، أما الأبيقوريون فيعتبرون أن الفضيلة تعيّن الإرادة بواسطة المتعة، والرواقيون يعتبرون أن الفضيلة هي بإتباع العقل) والمسيحية هي: **البساطة الطبيعية، الفطنة، الحكمة والقداسة**. وفي ما يتعلّق بالسبيل للوصول إليها، اختلف الفلاسفة اليونانيون في ما بينهم إلى درجة أن الكلبيين وجدوا أن **العقل العادي** يكفي، ووجد الآخرون أن طريق **العلم** وحده [يكفي]؛ فإذاً بالنسبة إلى الإثنين معاً يكفي **استخدام القدرات الطبيعية** فحسب. أما المسيحية، فبما أنها تقيم وصيّتها (وهذا ما يجب أن يكون) بهذا النقاء وبهذه الصرامة، قد حَرَمتْ الإنسان من الثقة بأنه قادرٌ على أن يكون كُفؤاً لها بشكل كامل - أقلّه هنا في هذه الحياة -؛ لكنها أعادتها [أي الثقة] إليه من جديد أيضاً، بجعله قادراً على الرجاء بأننا إذا عملنا على قدر قدرتنا، فإن ما ليس في قدرتنا سوف يأتي لعوننا من مصدرٍ آخر سواءً علمنا كيف يتمُّ ذلك أم لم نعلم. أما **أرسطوطاليس** (384-322 ق. م.): فيلسوف يوناني، أحد كبار مفكّري البشرية، مؤسس المدرسة المشّائية. تشكل منظومته الفلسفية أولى المحاولات الشاملة في فهم كلّ ما هو موجود اعتماداً على المنطق وبحسب تشريح لقدرة الإنسان على الفهم انطلاقاً من مبادئ أولى لمؤلّفاته في مختلف فروع الفلسفة تأثير كبير على الفلاسفة العرب بعد أن تمّت ترجمتها إلى العربية في العصور العباسية الأولى. صاحب تأثير كبير على تطور الفلسفة في كلِّ مراحلها أما أفلاطون (427-348 ق. م.): فيلسوف يوناني، تلميذ سقراط، أسّس الأكاديمية، وهي =

الذي هو وحده يُرضي أقصى مطلبٍ للعقل العملي تشدُّداً. القانون الأخلاقي مقدَّسٌ (لا ينثني عن مطلبه) ويتطلَّب قداسة الأخلاق، مع أن كلّ الكمال الأخلاقي الذي يستطيع الإنسان أن يصل إليه هو دائماً الفضيلة فقط، أي النيَّة الممتثلة للقانون **عن احترام** له، وبالتالي عن وعي بنزعةٍ متواصلة إلى مخالفته، أو أقلَّه إلى شائبة، أي خلط الكثير من الدوافع المزيَّفة (غير الأخلاقية) [الداعية] إلى اتِّباع القانون، وبناءً على ذلك عن تقديرٍ للذات مقترنٍ بالتواضع؛ وهكذا لا يبقى للمخلوق، بالنسبة إلى القداسة التي يتطلَّبها القانون المسيحي إلا التقدُّم نحو اللانهائي، ولكن، لهذا السبب بالذات هو على حقّ في الأمل ببقاءٍ يدوم إلى ما لا نهاية له. إن **قيمة** نيَّةٍ ممتثلةٍ بـ **شكل كامل** للقانون الأخلاقي هي لا متناهية؛ والسبب في ذلك هو أن كلَّ السعادة الممكنة ليس لها أيُّ قَيْدٍ في حكم موزِّعٍ حكيم وكلِّي القدرة عليها سوى نقص امتثال الكائنات العاقلة لواجبها. غير أن القانون الأخلاقي بحدِّ ذاته لا **يَعِدُ** بأي سعادة ذاك أن هذه ليست مرتبطةً بالضرورة باتباع القانون، بحسب مفاهيمنا للنظام الطبيعي بما هو عليه. والعقيدة المسيحية في الأخلاق إنما تستدرك هنا هذا النقص ([عدم توفُّر] العنصر الثاني الذي لا غنى عنه للخير الأسمى) بواسطة [A232]
تصوّرٍ للعالم الذي تكرِّس فيه الكائنات العاقلة نفسَها من كلّ قلبها للقانون الأخلاقي، بوصفه **ملكوت الله** الذي يصل فيه كلٌّ من الطبيعة والأخلاق إلى انسجام، غريب عن كلٍّ منهما على انفراد، بواسطة مُبْدعٍ قدُّوس يجعل الخير الأسمى المستنبط ممكناً. لقد فُرضت عليهم **قداسة** الأخلاق كقاعدة حتّى في هذه الحياة، أما

مدرسته، في أثينا. وضع مؤلّفاته التي يقارب عددها الثلاثين، بصيغة الحوار. أشهرها **المأدبة**، **الجمهورية**، **السفسطائية** وبرمينيدس. ترجمت بعض مؤلّفاته إلى العربية وعرفت في العصور العباسية الأولى. أثر على تيارات فلسفية عديدة. [التعليق الوارد أعلاه حول الكلبيين، الأبيقوريين، الرواقيين، أرسطوطاليس، وأفلاطون هو من وضع المترجم].

حُسْنُ الحال المتناسب معها، **الغبطة**، فتُصوَّر لهم على أنها لا يمكن الوصول إليها إلا في أبدية. ولأن **تلك** [أي القداسة] يجب أن تكون دائماً الصورة الأصلية لسلوكهم في كلّ مرحلة، ولأن التقدُّم نحوها، قد أضحى ممكناً وضرورياً في هذه الحياة، لكن **هذه** [أي الغبطة] لا يمكن أن نصل إليها أبداً تحت اسم السعادة في هذا العالم (بقدر ما يتعلَّق بقدرتنا الخاصة)، فمن هنا أيضاً تكون موضوع أملٍ لا غير. وبصرف النظر عن أن المبدأ المسيحي لـ **لأخلاق** هو نفسه مع ذلك ليس لاهوتياً (وبالتالي تشريعاً خارجياً)، بل هو تشريع العقل المحض العملي لنفسه، كونه لا يجعل معرفة الله وإرادته أساساً لهذه القوانين، بل فقط [أساساً] للوصول إلى الخير الأسمى، بشرط الامتثال لها، وبما أنه يضع حتّى **الدوافع** الحقيقية للامتثال للأولى ليس في النتائج المرجوَّة منها، بل في تمثُّل الواجب وحده من حيثُ إنّ الالتزام الأمين به هو وحده الذي يجعلنا جديرين بهذه الأخيرة [أي النتائج].

[A233] بهذه الطريقة يقودنا القانون الأخلاقي، عبر مفهوم الخير الأسمى، بوصفه موضوع العقل المحض العملي وغايته النهائية، إلى **الدِّين**، أي إلى **معرفة كلِّ الواجبات على أنها أوامرُ إلهية، لا على أنها عقوبات**، أي **إنه قد تمَّ اختيارها بوصفها أحكاماً متوقِّفةً بحدِّ ذاتها على إرادةٍ غريبة**، بل بوصفها **قوانين** جوهرية لكلِّ إرادةٍ حرة من أجل ذاتها، ولكن مع ضرورة أن يُنظر إليها مع ذلك على أنها أوامر الكائن الأسمى، لأنه لا يمكننا أن نعقد الأمل إلا على إرادةٍ كاملةٍ أخلاقياً (مقدَّسة ومنَّانة)، وفي ذات الحين كلِّية القدرة أيضاً، وهكذا، بالانسجام مع هذه الإرادة، يمكننا أن نأمل في الوصول إلى الخير الأسمى الذي يقيمه القانون الأخلاقي واجباً علينا يجب أن نجعله موضوع جهودنا. وهنا أيضاً يبقى هكذا كلّ شيء خالصاً من

كلّ غرض ومؤسَّساً على الواجب فحسب؛ ومن دون أن يسمح
لدافعي الخوف أو الأمل أن يكونا حتماً في أساسه، فهما، لو أصبحا
مبدأين لَدَمَّرا كلَّ القيمة الأخلاقية للأفعال. يأمرني القانون الأخلاقي
بأن أجعل الخير الأسمى الممكن في العالم الموضوع النهائي
لسلوكي بأكمله، لكنني لا أستطيع أن آمل في تحقيق ذلك إلا بتوافق
إرادتي مع إرادة صانعٍ للعالم قدُوسٍ ومنّان، ثمّ، مع أن **سعادتي
الخاصة** متضمَّنةٌ في مفهوم الخير الأسمى، بوصفه [مفهوم] كلٍّ تتمثَّل
A234] فيه أقصى السعادة مرتبطةً بأقصى درجات الدقة مع أقصى درجات
الكمال الأخلاقي (الممكن بالنسبة إلى المخلوقات)، فإنها، مع
ذلك، ليست هي، بل القانون الأخلاقي (الذي، على العكس، يحدّ
بشروطٍ صارمة من تَوقي نحوها) هو بالفعل سبب تعيين الإرادة
الموجَّه نحو تحقيق الخير الأسمى.

ولهذا السبب أيضاً، ليست الأخلاق بالمعنى الصحيح العلم
الذي [يعلّمنا] كيف **نجعل** أنفسنا سعداء، بل كيف علينا أن نجعل
أنفسنا **جديرين** بالسعادة. وعندئذٍ فقط، إذا أضيف الدين إلى ذلك،
يدخل أيضاً الأمل في أن نحظى ذات يوم بالسعادة بالقدر الذي كنا
حريصين فيه على ألا نكون غير جديرين بها.

ويكون أحدٌ **جديراً** بامتلاك شيء أو حالة إذا كان وهو في هذا
الامتلاك على وفاق مع الخير الأسمى. ونستطيع الآن أن نفهم بسهولة
أن كلَّ جدارةٍ إنما تتوقف على السلوك الأخلاقي، لأن هذا السلوك
يشكِّل في مفهوم الخير الأسمى ما تبقَّى (ما يخص حال الشخص)
أي المشاركة في السعادة. والآن ينتج من هنا أنه يجب ألا تعالَج
الأخلاق بحدّ ذاتها أبْداً كـ **علم السعادة**، أي كأنها تعليمٌ للظفر
A235] بالسعادة؛ لأنه لا علاقة لها إلا بالشرط العقلاني (شرط لا بدّ منه/
conditio sine qua non) لهذه الأخيرة، لا بوسيلة الحصول عليها.

ولكن حينما تُعرض الأخلاق (التي تفرض فقط واجباتٍ، ولا تمكِّن أبداً من عقوباتٍ تأديبية لرغباتٍ أنانية) بشكل كامل، عندئذٍ فقط بعد أن أثيرت الرغبة الأخلاقية المؤسَّسة على قانون لتحقيق الخير الأسمى (لكي يأتي علينا مَلَكوت الله)، رغبةٌ لم تستطع أن ترقى في أي نفس أنانية من قبل وبعد أن اتُّخذت الخطوة نحو الدين من أجل مجابهة هذه الرغبة ـ أصبح ممكناً أن يسمّى علمُ الأخلاق علمَ السعادة أيضاً، لأن **الأمل** في تحصيلها لا يبدأ إلا مع الدين.

ونستطيع أن نتبيَّن من هنا أيضاً أنه، لو طُرح السؤال حول **غاية الله النهائية** في خلق العالم، لكان علينا أن نجيب: ليس **سعادة** الكائنات العاقلة فيه، بل **الخير الأسمى** الذي يُضيف على رغبة هذه الكائنات نفسها شرطا، هو أن يكونوا جديرين بالسعادة، أعني **أخلاقية** هذه الكائنات العاقلة التي تحتوي وحدها على معيار يمكِّنهم من الأمل في أن يحظوا بالأولى [أي السعادة] على يدّ صانع **حكيم** [للعالم]. لأنه، لمَّا كانت **الحكمة** تعني من منظورٍ نظريٍ، **معرفةَ الخير الأسمى**، وتعني، عملياً، **جدارة الإرادة** بـ **الخير الأسمى**، فإننا لا نستطيع أن ننسب إلى حكمةٍ [هي] الأسمى والأكثر استقلالاً بذاتها [A236] هدفاً قد يكون مؤسَّساً على **اللطف** فحسب، لأننا لا نستطيع أن نفكِّر بمفعول هذا اللطف (في ما يتعلَّق بسعادة الكائنات العاقلة) إلا بشروطٍ مقيِّدةٍ للتوافق مع **قداسة**(*) صفات مختلفة إلى الله، قد وجدنا أن كيفيتها تلائم المخلوقات أيضاً، في ما عدا أنها مرفوعة لَدُنْه إلى أقصى درجة [من الكمال]، على سبيل المثال: القدرة، العلم، الحضور والعطف... إلخ، فتصبح تسميات هي: كليّ

(*) بهذه المناسبة، ولكي أُبين ما يميز هذه المفاهيم عن غيرها بالمعنى الصحيح، أضيف هنا هذه الملاحظة فقط: ولئن قمنا بالنسبة إلى إرادته، على أنها جديرةٌ بالخير الأسمى الأصيل.

القدرة، العالم بِكُلّ شيء، الحاضر في كلّ مكان والكليّ العطف. . . إلخ. إلا أنه تبقى ثلاث [صفات] تُحمل على الله وحده دون سواه ومن دون إضافة الحجم، وهي كلها أخلاقية. هو **وحده قدُّوس، وحده المبارك ووحده الحكيم** ذاك أن هذه المفاهيم إنما تتضمَّن سَلَفاً عدم التقيُّد بأي قيد. وهي تنطوي بحسب نظامها على أنه هو أيضاً **المشرِّع القدُّوس** (والخالق)، **الحاكم العادل** (والحافظ) و**القاضي العادل** ـ ثلاث صفات تتضمَّن كلّ ما يكون الله به موضوعَ الدين والتي تضاف إليها في العقل منها بنفسها الكمالاتُ الميتافيزيقيةُ المتلائمةُ معها.

فيكون من هنا أن الذين وضعوا الهدف من الخليقة في تمجيد الله (على ألا يُفهمَ التمجيد بالمعنى التشبيهي بالإنسان، على أنه ميلٌ نحو الحصول على مديح) ربَّما قد أصابوا فعلاً التعبير الأفضل، لأنه لا شيء يمجِّد الله أكثرَ مما هو الأحقُّ بالتقدير في العالم [وهو] احترام وصيَّته، المحافظة على الواجب المقدس الذي يلقيه قانونه [37]
على عاتقنا حينما يُضاف إلى ذلك إعداده الرائع لتتويج نظام جميلٍ كهذا بالسعادة المناسبة. وإذا كان هذا الأخير (إذا أردنا الكلاَم على طريقة البشر) يجعله خليقاً بأن يُحبَّ، عندئذٍ يكون ذلك بسبب المذكور أولاً موضوعَ العبادة (التقديس). وحتّى البشر أنفسهم يستطيعون من دون شكّ أن يحصلوا على الحب بالإحسان، إلا أنهم لا يستطيعون أبداً أن يحصلوا على الاحترام به وحده من حيثُ إنَّ أعظم إحسان يفعلونه لا ينالون به شرفاً إلا إذا تمَّ بمقتضى الجدارة.

الآن ينتج من تلقاء نفسه أن الإنسان (ومعه كلُّ كائن عاقل) هو **غايةٌ في ذاته** في نظام الغايات، أي أنه لا يمكن البتَّة أن يستعمله أحدٌ (حتّى ولا من قبل الله) كوسيلةٍ فحسب من دون أن يكون مع ذلك غايةً في ذاته، وأن **الإنسانية** في شخصنا يجب أن تكون **مقدَّسة** بالنسبة إلينا نحن أنفسنا؛ وذلك لأن [الإنسان] هو **موضوع القانون**

الأخلاقي وبالتالي [موضوع] ما هو مقدَّسٌ في ذاته والذي فقط من أجله وبالتوافق معه يُمكن أن يُدعى شيء ما مقدَّساً، لأن هذا القانون الأخلاقي موسَّسٌ على استقلالية إرادته بوصفها إرادةً حرة، هي التي يجب عليها بالضرورة، وفقاً لقوانينها العامة، أن تكون قادرةً في الوقت نفسه على **أن توافِقَ** على ما ينبغي أن **تُخضع** نفسها له.

VI
حول مصادرات العقل المحض العملي بعامة [A238]

تنبعث جميع [هذه المصادرات] من المبدأ الأساسي للأخلاقية، وهو ليس مصادرةً، بل قانون يعيِّن به العقلُ الإرادةَ بطريقةٍ غير مباشرة[12]، وتقتضي هذه الإرادة كونها معيَّنةً على هذا الشكل بالذات بوصفها إرادةً محضاً، وجود شروط لاتِّباع أوامره. إن هذه المصادرات ليست عقائد نظرية، بل هي **افتراضات** لها لا محالة مرجعيةٌ عملية ولذلك هي، على الرغم من أنها توسِّع[13] المعرفة التأملية، إلا أنها تعطي أفكار العقل التأمليّ **بوجه عام** (بواسطة علاقتها بالعملي) حقيقةً موضوعية وتبرِّر تمسُّكها بمفاهيم ما كانت لتجرؤ لولا ذلك حتّى على افتراض إمكانيتها.

هذه المصادرات هي [مصادرة] **الخلود** و [مصادرة] **الحرية** منظوراً إليها إيجابياً (كعلِّية كائن من حيث انتسابه إلى العالم المعقول) و [مصادرة] **وجود الله**. تنساب **الأولى** من الشرط الضروري [A239] عملياً، شرط المدّة الزمنية المناسبة للإيفاء الكامل بالقانون الأخلاقي؛ و [تأتي] **الثانية** عن الافتراض الضروري للاستقلال عن

---

(12) في طبعة أكاديمية برلين «unmittelbar/ مباشر»، وهنا «mittelbar/ غير مباشر».

(13) في طبعة أكاديمية برلين «zwar nicht das/ أنها لا توسّع»، وهنا «zwar das/ أنها توسّع».

العالم الحسِّي وعن القدرة على تعيين إرادة امرئٍ وفقاً لقانون عالم معقول، أي [قانون] الحرية؛ و[تصدر] **الثالثة** عن ضرورة الشرطٍ لعالم معقولٍ كهذا أن يوجد الخير الأسمى، بواسطة افتراض الخير الأسمى القائم بذاته، أي وجود الله.

إن التَّوق الضروري إلى الخير الأسمى الآتي عن احترام القانون الأخلاقي، والافتراض النابع من الحقيقة الموضوعية التي له، يقود أيضاً عبر مصادرات العقل العملي إلى مفاهيم كان بإمكان العقل التأملي أن يعرضها فعلاً كمشكلات، إلا أنه لم يكن قادراً على حلّها. ولذلك: **1** ـ قاد إلى مفهومٍ (هو مفهوم الخلود) لم يكن باستطاعة العقل التأملي أن يقدِّم له حلاً إلا **بقياسات غير صحيحة إذ** كان ينقصه طابع الديمومة لكي يكمِّل به ـ بهدف التصوُّر الحقيقي لجوهرٍ ـ المفهومَ النفسي لفاعلٍ أخيرٍ مُسْتندٍ بالضرورة إلى النفس في وعي الذات؛ وهو ما يُقيمه العقل العملي بواسطة مصادرة ديمومةٍ ضروريةٍ للتوافق مع القانون الأخلاقي في الخير الأسمى على أنها كلُّ هدف العقل العملي؛ **2** ـ يقوده إلى المفهوم الذي لا يحتوي العقل التأملي في حدوده إلا على **نقيضةٍ** لم يستطع أن يؤسِّسها إلا على مفهومٍ كان من الممكن فعلاً التفكير فيه إشكالياً ولكن من دون أن يكونَ قابلاً للبرهان أو التعيين في ما يخص حقيقته الموضوعية، أعني **الفكرة الكوسمولوجية** عن عالمٍ معقول وعن وعيٍ بوجودنا فيه؛ إنّه قادنا إلى ذلك بواسطة مصادرة الحرية (التي أوضح حقيقتها بواسطة القانون الأخلاقي ومعه في وقت واحد قانون عالم معقول، استطاع العقل التأملي أن يشير إليها فحسب، لكنه لم يكن قادراً على تعيين مفهومها). **3** ـ في ما يتعلَّق بما كان يجب على العقل التأملي أن يفكِّر فيه، لكنه كان مرغماً على تركه غير معيَّنٍ كـ **مثالٍ** ترنسندنتالي فحسب لمفهومٍ **لاهوتي** عن الكائن الأصيل، فقد زوَّده

بمعنى (بقصدٍ عملي، أي كشرطٍ لإمكانية موضوع إرادة معيَّنة بذلك القانون)، كمبدأ أعلى للخير الأسمى في عالم معقول، بواسطة تشريعٍ أخلاقيٍ له سلطة في ذلك العالم.

ولكن، هل توسَّعت الآن معرفتنا حقيقة على هذا النحو بواسطة العقل العملي، وهل أصبح ما كان **متعالياً** بالنسبة إلى العقل التأملي **باطناً** لدى العملي؟ بلا شكّ، ولكن لـ **مآرب عملية لا غير**. لأنه صحيحٌ أننا بهذا لا نعرف لا طبيعة نفسنا ولا العالم المعقول ولا الكائن الأسمى كما هي في ذاتها، إلا أننا قد وحَّدنا مفاهيمها فقط في المفهوم **العملي**، مفهوم **الخير الأسمى** بوصفه موضوع إرادتنا، أما بالعقل المحض فقد فعلنا ذلك قبْلياً تماماً ولكن بواسطة القانون الأخلاقي لا غير وبالنسبة إليه هو وحده فحسب بما يخصُّ الموضوع [A241] الذي يأمر به. أما كيف تكون الحرية حتّى ممكنةً أيضاً وكيف يجب أن نتمثَّل هذا النوع من العلِّية نظرياً وإيجابياً، فهذا ما لم يكن ليدرك ذلك، بل أتيح لنا فقط مصادرة وجودِ علِّيةٍ مثل هذه بواسطة القانون الأخلاقي ومن جرَّائه. ويقال هذا نفسه أيضاً عن بقية الأفكار التي لا يمكن أبداً لفهم بشري أن يعرف كنهها، كما أنه لن تستطيع أي سفسطة يوماً أن تقتلعها من [صدور] أكثر الناس بساطةً.

VII
كيف يمكن أن يُفكَّر بتوسُّع العقل المحض بمأربٍ عملي من دون أن تتَّسع بذلك معاً معرفته كتأملي؟

سوف نجيب عن هذا السؤال من خلال تطبيقه حالاً على الحال التي أمامنا بحيث لا نغالي في التجريد. ـ لكي نوسِّع نطاق معرفةٍ محضٍ **عملياً** لا بدَّ من أن يكون ثمة مأربٌ معطى قبْلياً، أي غاية،

على أنها موضوع (الإرادة) يتمُّ عرضه بأمرٍ معيَّنٍ للإرادة **تعييناً** مباشراً ([أمر] قطعي) متمثِّلاً على أنه ضروريٌّ أخلاقياً، وباستقلالٍ عن المبادئ اللاهوتية[14]، وهو في هذه الحال هنا **الخير الأسمى.** إلا أن هذا لا يكون ممكناً إلا بافتراض ثلاثة مفاهيم نظرية (لا يمكن أن يوجد لها عيانٌ مطابق لها بما أنها مفاهيم عقلية محضة، وبالتالي لا يمكن أن توجد لها حقيقة موضوعية بالطريق النظري) أعني الحرية، الخلود والله، فإذاً، بالقانون العملي الذي يأمر بوجود الأسمى في عالم خيرٍ ممكن، تصادَر إمكانية موضوعات العقل المحض التأملي تلك، أيِّ الحقيقة الموضوعية التي لم يكن هو قادراً على تأمينها لها؛ إذاً لقيت بهذا معرفة العقل المحض بلا شكّ زيادةً، غير أن [هذه الزيادة] تقوم فقط على أن تلك المفاهيم التي هي إشكالية في ما عدا ذلك (قابلة لأن يفكَّر فيها فقط) يتمُّ الإعلان عنها الآن بشكلٍ مدعَّم بالبرهان على أنها مفاهيم لها موضوعاتٌ حقيقية تخصُّها، لأن العقل العملي يقتضي وجودها حتماً من أجل إمكانية موضوعه، الخير الأسمى، الضروري عملياً مطلقاً، وبذلك يكون العقل النظري محقَّاً في افتراضه لها، لكن توسَّع العقل النظري هذا ليس توسُّعاً في التأمل، أعني لكي يتمَّ استعماله الآن استعمالاً إيجابياً بـ **مأربٍ نظري،** لأنه، وقد [تبيَّن] أنه لم يُنْجَزْ بواسطة العقل العملي هنا أكثر من أن تلك المفاهيم هي حقيقية وأن لها بالفعل موضوعاتها (الممكنة)، ولكن لم يعط لنا في هذا الشيء عن عيانٍ لها (وهو أيضاً ما لا يمكن أن يُطالَب به)، فلذلك ليس لقضيةٍ تأليفية أن تكون ممكنةً بواسطة الحقيقة [المقرَّرة] لتلك الموضوعات. ونتيجة لذلك، فإن هذا الفتح لا يساعدنا بشيء البتَّة في المقصد التأملي، لكنه

(14) في طبعة أكاديمية برلين «theoretischen/ نظرية» وهنا «theologischen/ لاهوتية.

يسعفنا بالطبع في ما يخص الاستعمال العملي للعقل المحض من أجل توسيع نطاق معرفتنا هذه. ليست أفكار العقل التأملي الثلاث المذكورة أعلاه في حدِّ ذاتها معارف بعد؛ إلا أنها على الرغم من ذلك **أفكار** (متعالية) ليس فيها ما هو مستحيل. وهي تلقى الآن حقيقةً موضوعيةً بواسطة قانون عملي قاطع، كشروطٍ ضرورية لإمكانية ما يأمرنا هو بأن **نجعله موضوعاً**، أي إننا نُرشَد بواسطته **إلى أن لها موضوعات**، على الرغم من أننا غير قادرين على تبيان كيف يكون مفهومها على علاقةٍ بـ **موضوع**، وأن هذا أيضاً ليس بعدُ معرفةً بـ **هذه الموضوعات**؛ والسبب هو أننا لا نستطيع بهذا أبداً أن نطلق عليها حكماً تأليفياً، ولا أن نعيّن لها نظرياً [أي] تطبيق؛ ومن هنا فإننا لن نستطيع أبداً أن نستعمل العقل استعمالاً نظرياً بحقها، كون هذا هو في حقيقة الأمر قوام كلّ معرفة تأملية. بيد أنه قد تمَّ بذلك توسيع نطاق المعرفة النظرية، **ليس حقيقةً في ما يخص موضوعاتها**، وإنما في ما يخص العقل بعامةٍ، بمعنى أنه، على الرغم من كلِّ شيء، تمّ **إعطاء موضوعاتٍ** لهذه الأفكار بواسطة المصادرات العمليّة، نظراً إلى أن مجرَّد فكرةٍ إشكالية قد اكتسبت بذلك في [A244] النهاية حقيقةً موضوعية. إذاً لم يكن هذا توسيعاً لنطاق معرفة بـ **موضوعاتٍ فوق ـ حسّية معطاة**، بل كان حقاً توسيعاً لنطاق العقل النظري ولمعرفته هو بالنظر إلى ما هو فوق ـ حسِّي بعامةٍ، على اعتبار أنه اضطرَّ إلى الاعتراف **بأن مثل هذه الموضوعات موجودة**، من دون أن يتمكَّن فعلاً من تحديدها بشكلٍ أدقّ، وبالتالي من دون أن يستطيع هو بنفسه توسيع هذه المعرفة بالموضوعات (التي أصبحت معطاة له من الآن فصاعداً بسببٍ عملي وأيضاً من أجل استعمالٍ عملي فقط)؛ فعلى العقل المحض العملي إذاً الذي ليست جميع هذه الأفكار بالنسبة إليه إلا أفكاراً متعالية ومن دون موضوعات، عليه أن يشكر قدرته العملية وحدها على هذه الزيادة.

هنا تصبح هي [أي الأفكار] **باطنيةً ومكوّنةً**. بما أنها مبادئ لإمكانية **تحقيق الموضوع الضروري** للعقل المحض العملي (الخير الأسمى)، لأنها من دون هذا، تكون مبادئ **متعالية وتنظيمية** فقط للعقل التأملي، لا تفرض عليه القبول بموضوع جديد يعدو التجربة، بل [تلزمه] فقط بأن يجعل استعماله داخل التجربة يقترب أكثر ما يكون من الكمال، لكن العقل وقد حصل على هذه الزيادة، فإنه، بوصفه عقلاً تأمليّاً (وفي حقيقة الأمر من أجل تأمين استعمالها العملي فقط)، لن يذهب إلى العمل بهذه الأفكار سلبياً، أي ليس موسّعاً، بل مطهِّراً، وذلك كي يردَّ من جهةٍ خطر **مذهب التشبيه بالإنسان**[15]، بوصفه منبع **الخرافة**[16]، أو توسيع مشبوه لنطاق تلك المفاهيم بناءً على تجربةٍ مزعومة، ومن جهةٍ أخرى **التعصُّب** الذي يعده [أي العقل] بتوسيع كهذا بواسطة عيانٍ فوق ـ حسي أو عواطف مشابهة؛ هذه كلها هي عَقَبات أمام الاستعمال العملي للعقل المحض، تُعَدُّ إزالتها إذاً بلا شكّ من ضمن اتِّساع نطاق معرفتنا من وجهة نظرٍ عملية، أو[17] من دون وجود تناقض بالاعتراف في الوقت نفسه بأن العقل لم يحصل بهذا على أي مكسب من وجهة نظر تأملية.

يقتضي كلُّ استعمالٍ للعقل بالنظر إلى موضوع ما مفاهيم محضة من مفاهيم الفهم (**مقولات**)، هذه التي بدونها لا يمكن التفكير بأيِّ موضوع. ولا يمكن أن يتمّ تطبيق هذه المفاهيم من أجل استعمالٍ نظري للعقل، أي من أجل معرفة من هذا النوع، إلا في حال وضع في أساسها في الوقت نفسه عيانٌ (هو دائماً حسّي)، وبالتالي فقط لكي يُتَمَثَّل بها موضوعٌ لتجربة ممكنة. ولكن الآن هنا، هي **أفكار**

---

(15) المذهب الذي ينسب الصفات الإنسانية إلى الله (Anthropomorphism).

(16) أو التطير، أي الاعتقاد المبني على الخوف والجهل، بعكس العلم.

(17) طبعة أكاديمية برلين «ohne/ من دون» هنا «oder/ أو».

العقل التي ليس بالإمكان إطلاقاً أن تكون معطاةً في أي تجربة، هي التي لا بدَّ لي من التفكير فيها بواسطة المقولات لكي أعرفها، غير أن مهمتنا هنا بخصوص هذه الأفكار ليست بصدد المعرفة النظرية لموضوعات هذه الأفكار، وإنما حول ما إذا كان لها موضوعات لا غير. هذه الحقيقة إنما يوفرها عقلٌ محض عملي، وليس هنا للعقل النظري ما يفعله سوى أن **يفكر** بتلك الموضوعات بواسطة المقولات، وهو الأمر الذي يستطيع أن يقوم به على أحسن وجهٍ - كما سَبَق وأظهرنا ذلك في غير مكان - من دون أن يكون بحاجةٍ إلى
[A246] عيان (حسّياً كان أم فوق - حسي) لأن للمقولات مقرَّها وأصلها في الفهم المحض وحده بصفته القدرة على التفكير مستقلاً عن كلّ عيانٍ وسابقاً له، وهي تعني دائماً موضوعاً بعامةٍ فقط، **أياً تكن الطريقة التي يُعطى لنا بها**. بيد أنه لا شكّ في أنه لا يمكن أن تُعطى المقولات من حيث يجب تطبيقها على هذه الأفكار، موضوعاً في العيان؛ أما **أن يوجد موضوعٌ حقيقةً**، وأن لا تكون بالتالي المقولةُ بصفتها مجرَّد صورة للفكرة، فارغةً هنا، بل ذات معنى، فهذا ما هو مؤمَّنٌ لها بكفاية بواسطة موضوع يقدِّمه العقل العملي من دون شكّ في مفهوم الخير الأسمى؛ أي، بكلام آخر، **إن حقيقة المفاهيم** المقتضاة من أجل إمكانية الخير الأسمى مؤمَّنةٌ، ولكن، في جميع الأحوال من دون أن يحدث جرّاء هذه الزيادة أقلُّ توسيع لنطاق المعرفة وفقاً لمبادئ نظرية.

* * *

يضاف إلى ذلك أنه إذا تـمَّ تعيين هذه الأفكار: [فكرة] الله، [فكرة] عالم معقول (ملكوت الله) و [فكرة] الخلود، بشكلٍ أدقّ بواسطة محمولاتٍ مأخوذة عن طبيعتنا الخاصة بنا، إلا أنه لا يجوز اعتبار هذا التعيين لا على أنه **جَعْلُ** أفكار العقل تلك **حسِّيةً** ([مثل]

صيغ نسبة الصفات الإنسانية إلى الله)، ولا على أنه معرفة غامرةٌ بموضوعات **فوق ـ حسية**، ذاك أن هذه المحمولات ليست سوى فهم وإرادة، وذلك باعتبار أنها على علاقة متبادِّلةٍ في ما بينهما مثلما يجبُ أن يُفِكَّر فيها في القانون الأخلاقي، إذاً فقط بالقدر الذي تدعو إليه الحاجة إلى ما يستعمله منها استخدامٌ عمليٌّ محض. وبخصوص كلٍّ ما يبقى منها مما يَعلق بهذه المفاهيم نفسياً ـ أي من حيث نراقب نحن قدراتنا هذه تجريبياً وهي **تمارس عملها** (مثلاً أن فهم الإنسان استدلالي، أن تصوراته هي بالتالي أفكار وليست عيانات، أن هذه تتتالى في الزمان، وأن إرادته موصومةٌ دوماً بتعلُّق رضاها بوجود موضوعها، وهكذا دواليك، الأمر الذي لا يمكن أن يحدث على هذا الشكل لدى الكائن الأسمى) ـ لا يبقى هكذا من المفاهيم التي نفكِّر بها بكائن معقول محض سوى ما هو مطلوب لإمكانية التفكير بقانون أخلاقي، إذاً، بِكُلّ تأكيد، معرفة بالله، ولكن من مرجعيّة عملية فقط. وإذا قمنا عبر ذلك بمحاولة توسيع نطاق هذه المعرفة كي نجعل منها معرفة نظرية، فسوف نجد أنفسنا أمام فهمٍ لديه [أي الله] نفسه لا يفكِّر بل **يعاين**، [أمام] إرادةٍ متَّجهة نحو موضوعات لا يتعلّق رضاه بوجودها بشيء البتة (لا أريد حتّى أن أذكر المحمولات الترنسندنتالية من مثل عِظَم الوجود، أي الديمومة التي لا تقع في الزمان، بوصفها الوسيلة الوحيدة الممكنة عندنا كي نتمثَّل الوجود كعِظَم)، إن هي إلا صفات ليس باستطاعتنا أن نشكِّل لأنفسنا عنها أي مفهوم يكون مناسباً لـ **معرفة** الموضوع، وبهذا نكون قد تعلَّمنا أنه لا يمكن أبداً أن تُستخدم من أجل **نظرية** حول الكائنات فوق ـ الحسِّية، وأنها أيضاً من هذه الناحية، ليست قادرةً البتة على تأسيس معرفة تأملية، بل إن استعمالها ينحصر في ممارسة القانون الأخلاقي لا غير.

إن هذه [النقطة] الأخيرة لَهي على درجة من الوضوح ويمكن أن يُبرهن عنها بشكل قاطع، بحيث يستطيع المرء بارتياح أن يطلب من جميع **الضَّالعين في علم الله الطبيعيين** (اسم مستغرب)(*) المزعومين أن يسمُّوا ولو صفةً واحدة، أكانت للفهم أو للإرادة، قادرةً على تعيين موضوع علمهم (من خارج المحمولات الأنطولوجية [A249] البحتة)، صفة لا يمكن البرهان بشكل قاطع على أنه، لو جرّد عنها كلّ عنصر الشبه بين صفات الإنسان المحمولة على الله، لَمَا بقي لدينا سوى محض الكلمة من دون القدرة على أن يُربط بها أي مفهوم يمكن أن نأمل من ورائه الحصول على توسيع لنطاق المعرفة النظرية. ولكن بالمقابل يبقى لدينا من وجهة نظرٍ عملية من هذه الصفات العائدة إلى فهم وإرادة مفهوم علاقة يزوّده القانون الأخلاقي (الذي يعيّن قبْليا هذه العلاقة بذاتها بين الفهم والإرادة) بحقيقةٍ موضوعية. وحينما يحدث ذلك، فعندئذ يحظى مفهومُ موضوع إرادة معيّنةٍ أخلاقياً (مفهوم الخير الأسمى) بحقيقةٍ ومعه شروط إمكانيتها أيضاً: أفكار الله والحرية والخلود، ولو كان ذلك دائماً على علاقةٍ بممارسة القانون الأخلاقي فقط (وليس بأي مأرب تأملي).

بعد هذه التذكيرات، يسهل علينا الآن أن نجد الجواب عن السؤال المهم: **هل مفهوم الله هو مفهوم ينتمي إلى الفيزياء** (وبالتالي أيضاً إلى الميتافيزيقا التي تحتوي فقط على المبادئ المحض قبْلياً

(*) **الضلوع في العلم** هو في حقيقة الأمر جوهر العلوم **التاريخية** فقط. ومن هنا لا يمكن أن يسمّى **ضليعاً في علم الله** إلا معلّم اللاهوت الموحى. ولكن إذا أردنا أن نسمي أيضاً إنساناً حائزاً على علوم عقلية (الرياضيات والفلسفة) **ضليعاً في العلم**، فمع أن هذا قد يتناقض مع معنى الكلمة (التي لا تعتبر ضلوعاً في العلم سوى ما يجب أن يتمّ **تعليمه**، وبالتالي ما لا يستطيع المرء أن يكتشفه إذاً هو بنفسه بواسطة العقل)، فإن الفيلسوف، مع معرفته بالله، بوصفها عملاً وضعياً، سيبدو بلا شكّ دون المستوى الذي يتيح له أن يسمّي نفسه بسبب ذلك **ضليعاً في العلم**.

العائدة إلى الأولى بدلالتها العامة) **أم هو مفهومٌ ينتمي إلى الأخلاق.**
إذا لجأنا إلى الله، بصفته مبدع كلِّ الأشياء، لكي **نشرح** أحكام
الطبيعة أو التغيُّرات التي تطرأ عليها، فسوف يكون هذا في أقلِّ حدّ
ليس شرحاً طبيعياً لها، وقوامه الاعتراف في جميع الأحوال بأننا قد
وصلنا إلى نهاية فلسفتنا، لأننا مضطرُّون عندئذٍ أن نُقِرَّ شيئاً ليس [50
لدينا نحن أنفسنا بطرقٍ أخرى مفهومٌ عنه ليكون باستطاعتنا أن نصوغ
مفهوماً عن إمكانية ما نراه أمام أعيننا، إلا أنه من المحال أن نتوصّل
بالميتافيزيقا، **بواسطة استنتاجاتٍ مؤكَّدة** من معرفة **هذا** العالم إلى
مفهوم عن الله وإلى البرهان عن وجوده، وهذا للسبب التالي: لكي
نقول إن هذا العالم كان ممكنا فقط بواسطة **إله** (كما يجب علينا أن
نفكّر هذا المفهوم)، فإنه لا بدَّ لنا من أن نعرف أن هذا العالم هو
أكمل كلِّ العوالم الممكنة، ولكي نستطيع أن نفعل ذلك، يجب علينا
أن نعرف كلّ العوالم الممكنة أيضاً (بحيث يكون باستطاعتنا أن
نقارنها بهذا العالم الواحد) ولكان علينا بالتالي أن نكون عارفين بكلِّ
شيء، فاستكمالاً [لما سبق أضيف] أنه من المحال بإطلاقٍ أن نعرف
وجود هذا الكائن بمفاهيم بحتة، لأن كلّ قضية تتعلَّق بالوجود ـ أي
كلّ قضية صَنَعت لي مفهوماً عنه أنه موجود ـ هي قضيةٌ تأليفية، أي
إنّني ذاهب معها إلى أبعد من ذلك المفهوم وأقول عنه أكثر مما كان
مفكَّراً به في المفهوم، وهو أن لهذا المفهوم أيضاً موضوعٌ **في الفهم**
يقابله **خارج الفهم**، ومن الواضح أنه يستحيل أن أزيله بأيِّ استدلال
كان. وعليه، إذا أراد العقل أن يصل إلى هذه المعرفة فلن يبقى له
إلا أسلوب واحد، وهو، كونَه عقلاً محضاً، عليه أن ينطلق من
المبدأ الأعلى لاستعماله المحض العملي (لأن هذا لا يتجه في كافة [1
الأحوال إلا نحو **وجود** شيء بصفته نتيجة العقل) ويعيِّن موضوعه.
وهنا تظهر، وليس فقط في مهمَّته التي لا يمكن تجنُّبها، أي في
الاتجاه الضروري للإرادة نحو الخير الأسمى، ليس ضرورة الإقرار

بكائن أصيل مثل هذا، هو على علاقةٍ بإمكانية الخير في العالم فحسب، بل ـ وهذا هو الأكثر مدعاةً للاستغراب ـ شيء كان ينقص كلّياً في تقدّم العقل على طريق الطبيعة، أعني **مفهوماً معيَّناً بإحكام عن هذا الكائن الأصيل**... وبما إننا لا نستطيع أن نعرف إلا الجزء الصغير من هذا العالم، وأننا حتّى أقلُّ قدرةً على مقارنته بكلِّ العوالم الممكنة، لذلك نحن قادرون على أن نستدلَّ بحقٍّ من نظامه، من غائيته ومن عِظَمِه على صانعه **الحكيم، العطوف** و**القدير**، لكننا لا نستطيع ذلك بالنسبة إلى **علمه الكلّي، عطفه الكلّي** وقدرته **على كلّ شيء**... إلخ. ويمكننا بكلّ تأكيد أن نقبل أيضاً بأننا مخوَّلون لِمَلْءِ هذا النقص الذي لا يمكن تجنُّبه، بافتراضٍ مُجازٍ ومعقولٍ جداً، وهو أنه في حال اقتراب الكثير من الأجزاء من معرفتنا أكثر فأكثر بحيث يتألّق نور الحكمة والعطف أمام أعيننا، ويحصل الشيء نفسه بالنسبة إلى ما تبقى بحيث يكون من المعقول حينئذٍ أن ننسب كلّ الكلمات الممكنة إلى صانع العالم، إلا أن هذه ليست **استدلالات** تسمح لنا بأن نتبجَّح بما لدينا من بصيرة، بل هي مجرّد صلاحيات يمكن التسامح مع وجودها، لكنها تبقى مع ذلك بحاجةٍ إلى توصية من جانب آخر لكي نستطيع استعمالها. إن مفهوم الله يبقى إذاً بالطريقة التجريبية ([طريقة] الفيزياء) دائماً مفهوماً عن كمال الكائن الأول **غير معيَّنٍ بدقة** فيؤخذ به على أنه مناسب لمفهوم الألوهة (أما مع الميتافيزيقا في قسمها الترنسندنتالي، فلا يمكن أن يُنال شيء البتة).

إنني أُحاول الآن أن أقف على علاقة هذا المفهوم بموضوع العقل العملي، وهنا أجد أن المبدأ الأخلاقي لا يقبل به[18] على أنه

---

(18) جاء في طبعة أكاديمية برلين «es» وهو ضمير النكرة الذي يعود هنا إلى «Objeckt/ موضوع»؛ وفي طبعة (A) هو «ihn» ضمير المذكر الذي يعود إلى «Begriff/ مفهوم».

ممكن إلا على أساس افتراض [وجود] صانع للعالم، يكون على **أعلى درجة من الكمال**. يجب أن يكون **عالماً بِكُلّ شيء** بحيثُ إنَّه يعلم بسلوكي وحتّى بنياتي الأكثر سرِّية في كلّ الحالات الممكنة [A252] [الآن] وفي المستقبل بأكمله؛ [يجب أن يكون] **كلِّيَّ القدرة** لكي يمنحه [أي السلوك] النتائج المناسبة؛ كما أنه [يجب أن يكون] **حاضراً في كلِّ مكان، أبدياً**... إلخ فالقانون الأخلاقي إذاً يعيِّن بواسطة الخير الأسمى، كموضوع عقلٍ محض عملي، مفهوم الكائن الأصلي كـ **كائنٍ أسمى**، الأمر الذي لم يستطع أن ينجزه المسار الطبيعي (ولا صعوداً إلى المسار الميتافيزيقي) وبالتالي مسار العقل التأملي بأكمله، فمفهوم الله إذاً هو مفهومٌ لا ينتمي أصلاً إلى الفيزياء، أي إلى العقل التأملي، بل إلى الأخلاق، وباستطاعتنا أن نقول الشيء نفسه عن مفاهيم العقل الأخرى التي عالجناها أعلاه كمصادراته في استعماله العملي.

[A253] عندما لا نجد في تاريخ الفلسفة اليونانية، قبل **أناكساغوراس**(19)، آثاراً واضحة للاهوتٍ عقلي خالص، فإن سبب ذلك ليس أن الفلاسفة القدماء لم يكن لديهم الفهم أو البصيرة الكافيين لكي يرتقوا إليه عن طريق التأمُّل، أقلّه بمساعدة فرضية معقولة جداً؛ فما الذي كان يمكن أن يكون أسهل، وطبيعياً أكثر من الفكرة التي تخطر من نفسها ببال كلِّ أحد، وهي القبول بعلَّةٍ عاقلة واحدة للعالم يكون لها **كلُّ الكمال**، بدلاً من [القبول] بعللٍ مختلفة للعالم تقع على درجاتٍ من الكمال غير محددة؟ لكن الشرور في العالم بدت لهم وكأنها اعتراضات على درجة كبيرة من الأهمية

(19) هو أناكساغوراس (Anaxagoras) (قريب 500 حتى 428 ق. م.): من المدرسة الإيونية. أدخل في الفلسفة فكرة المبدأ المنظم، العقل... إلخ تتلمذ، سقراط على يديه.

فيعتبروا أنفسهم على حقّ في الأخذ بفرضية كهذه. إنّهم أظهروا إذاً فهماً وبصيرة حينما لم يسمحوا لأنفسهم [بقبول] هذه الفرضية، بل، عوضاً عن ذلك، راحوا يبحثون بين العلل الطبيعية ليروا هل يستطيعون أن يلقوا في ما بينها الصفات والقدرات المطلوبة لكائن أصيل. ولكن بعد أن تقدَّم هذا الشعب ثاقب الذهن إلى هذا الحدّ في أبحاثه، أي إلى درجة أنه بات يعالج المواضيع الأخلاقية فلسفياً، وهي التي لم تقم شعوبٌ أخرى بأكثر من الثرثرة حولها، هنا وجد أول ما وجد حاجةً جديدة، أي حاجة عملية لم يكن ينقصها شيءٌ فتعطيه بالتأكيد مفهوم الكائن الأصيل، بينما كان للعقل التأملي دور
المتفرج، أو، في أحسن الحالات [كان له] الفضل في تزيين مفهوم [A254]
لم يكن قد نبت من أرضه، وفي تعزيزه بواسطة سلسلة من الإثباتات [المكتسبة] من النظر في الطبيعة، وقد تقدّم الآن لأول مرة إلى الأمام، ليس بالتأكيد في ما يخص سلطته (التي كانت مؤسّسةً من قبل)، بل فقط بالتباهي ببصيرة مزعومة للعقل النظري.

* * *

إن هذه التذكيرات سوف تصل بقارئ **نقد العقل المحض** التأمُّلي إلى اقتناع تام بالضرورة القصوى وبجدوى ذلك **الاستنباط** الشاقّ للمقولات بالنسبة إلى اللاهوت والأخلاق. لأنه، لو وضعناها في الفهم المحض لما كان بإمكاننا بغير هذا الاستنباط وحده أن نحول دون اعتبارها فطريةً ـ مع أفلاطون[20] ـ فنؤسس عليها نظرياتٍ وادِّعاءات مفرطة بخصوص الفوق ـ حسي لا نستطيع أن نرى نهايةً لها، ولَكُنَّا جعلنا بذلك اللاهوت مصباحاً سحرياً من أضغاث أحلام؛ أما لو اعتبرناها مكتَسَبَةً، فإن هذا الاستنباط هو الذي يحول دون أن

(20) انظر الهامش 14 ص 172 من هذا الكتاب.

نحصرها كلّها ـ مع أبيقور[21] ـ وكلَّ استعمالٍ لها، حتّى لمآرب
عملية، بموضوعات الحواس والمبادئ المعيِّنة لا غير. أما الآن وقد
برهن النقد بذلك الاستنباط **أولاً** أنها ليست من أصلٍ تجريبي وإنما 55
لها مقرها ومنبعها قبْلياً في الفهم المحض، و**ثانياً**، أنها، كونها **تحيل
إلى الموضوعات بعامةٍ**، مستقلةً عن عيانها [أي الموضوعات]، فهي
إنما تُحدث بالفعل **معرفةً نظرية** فقط حينما تطبَّق على موضوعاتٍ
تجريبية، لكنها، حينما، تطبَّق على موضوع معطى من العقل
العملي، تبقى تستعمل أيضاً لـ **تفكير معيّن بما هو فوق ـ حسّي**،
ولكن فقط بمقدار ما يكون هذا معيّناً بمثل تلك المحمولات التي
تنتمي بحكم الضرورة إلى **القصد العملي** المحض فحسب، المعطى
قبْليا وإلى إمكانيته.

إن التقييد التأمليّ للعقل المحض واتّساع نطاقه العملي هو أول
ما يجلبه إلى **علاقة المساواة** التي فيها يمكن أن يُستخدم العقل بعامةٍ
غائياً، ويُبيّن هذا المثال أفضل من أي مثلٍ آخر أن الطريق إلى
الحكمة، إذا كان يجب أن يكون مؤمَّناً، غير عصيّ على العبور أو
مضلّلاً، فإنه يجب أن يمرّ لا محالة، بالنسبة إلينا نحن البشر، عبر
العلم؛ لكننا لا نستطيع أن نصل إلى الاقتناع بأنه [العلم] يقود إلى
ذلك الهدف، إلا بعد أن يصل إلى كماله.

حول الإقرار بصحّة
حاجةٍ من لَدُن العقل المحض

لا تُفضي بنا **حاجةٌ** للعقل المحض في استعماله التأمليّ إلا إلى 56
فَرَضيات، أما تلك التي للعقل المحض العملي فتقودنا إلى **مصادرات**

---

(21) انظر الهامش 4 ص 73 من هذا الكتاب.

ذاك أنّني أرتقي في الحال الأولى من المستَنْبط صعوداً نحو الأعلى في سلسلة المبادئ بـ **القدر الذي أُريده** ويُعْوزني ما ليس هو مبدأ أصيل[22]، لا لكي أعطي ذلك المستَنْبَط (مثلاً: للعلاقة السببيَّة بين الأشياء والتغيُّرات في العالم) حقيقةً موضوعية، بل فقط كي أُرضي بشكلٍ كامل عقلي الباحث في هذه الأمور. هكذا أرى أمامي النظام والغائية في الطبيعة وأنا لست بحاجة إلى الانتقال إلى التأمُّل النظري كي أتأكَّد من **حقيقتها**، وإنما أنا بحاجة **لكي أفسرها** فقط إلى **افتراض أُلوهية** كعلَّةٍ لها؛ ولكن، بما أن الاستدلال الذي ينطلق من نتيجةٍ إلى سبب محدَّد، وبالخصوص إلى سببٍ معيَّن بهذا القدر من الدقة وعلى هذه الدرجة من الكمال كما يجب علينا التفكير بأنه موجودٌ في الله، إنما هو دائماً استدلال غير أكيد ومتعسِّر، فإن افتراضاً مثل هذا لا يمكن أن يرقى شأنه إلى أعلى من الدرجة التي [A257] هي بالنسبة إلينا نحن البشر الفكرة الأكثر معقولية(*). بالمقابل، إن حاجةً لدى العقل المحض **العملي** تكون مؤسسةً على **واجب** أن يجعل من شيءٍ ما (الخير الأسمى) موضوع إرادتي لكي أقوم بكلِّ ما بوسعي لأحققه، ولكن مع العلم بأنه يجب علي أن أفترض إمكانيته، إذاً أيضاً الشروط لذلك، أي الله، الحرية والخلود، لأنه ليس

---

(22) في طبعة أكاديمية برلين «Urgrundes/ مبدأ أصيل»؛ هنا في طبعتنا «Ungrundes/ ما ليس مبدأ أصيلاً».

(*) ولكن، حتى في هذه الحال، نحن لا نسطيع أن ندَّعي وجود حاجةٍ لدى **العقل**، لو لم يكن أمام أعيننا مفهومٌ إشكالي - ولكن مع ذلك لا بدَّ منه - لدى العقل، هو مفهوم كائنٍ ضروري بشكل مطلق. ويريد هذا المفهوم الآن أن يكون معيَّناً، وذلك حينما يضاف إليه الميل إلى التوسع، الأساس الموضوعي لحاجةٍ لدى العقل التأملي، أي لتعيين مفهوم كائن ضروري على نحو أدق ينبغي أن يخدم كأساسٍ أصيل لغيره، فيجعل بذلك هذا الأخير معروفاً أيضاً، فمن دون مشاكل مثل هذه، سابقة وضرورية، ليس هناك **حاجات**، أقله ليس تلك التي **لدى العقل المحض**؛ وما تبقى هو حاجات **الميل**.

باستطاعتي أن أبرهن عنها بعقلي التأملي، مع إنّني أيضاً لا أستطيع دحضها. يتأسَّس هذا الواجب على قانونٍ مستقلٍ بالطبع كلّياً عن هذه الافتراضات الأخيرة، يقينيٍّ قطعاً في ذاته، أعني القانون الأخلاقي، وهو بالتالي، ليس بحاجةٍ إلى أي مساندةٍ من جانب آخر من قِبَل رأي نظري حول الطبيعة الداخلية للأشياء، حول التشعبات السرّية لنظام الكون، أو حول حاكم على رأسه، لكي يربطنا على أكمل وجه بأعمالٍ متوافقةٍ، دون شرط، مع القانون. لكن المفعول الذاتي لهذا القانون، أي **النيّة** المتوافقة معه والتي به أيضاً جُعلت ضرورية لتحقيق الخير الأسمى الممكن عملياً، إنما تفترض على الأقلّ أن يكون هذا الأخير **ممكناً**؛ وفي الحالة النقيضة لذلك سيكون محالاً ـ عملياً إجهاد النفس سعياً وراء موضوع مفهوم قد يكون في أساسه فارغاً ومن دون موضوع. أما وأن المصادرات التي ذكرت أعلاه لا تتعلّق إلا بالشروط الطبيعية أو الميتافيزيقية ـ بكلمةٍ واحدة تلك التي تقبع في طبيعة الأشياء ـ لـ **إمكانية** الخير الأسمى، ولكن طبعاً ليس لخدمة تطلُّع تأملي أيّاً كان، وإنما لخدمة هدفٍ ضروري عملياً لإرادة عقلانية محض، لا **تختار** هنا، بل **تُطيع** أمراً لا ينتمي للعقل، له أساسه **موضوعياً** في طبيعة الأشياء، بقدر ما يجب أن يحكم فيها العقل المحض بعامةٍ، وهي لا تؤسِّس نفسها، لنقل، على **ميل** ليس له ـ بالنسبة إلى ما **نرغب** فيه على أساس دوافع **ذاتية** بحتة أيَّ حقّ على الإطلاق لأن يقبل حالاً بوسائل إرضائها على أنها ممكنة، ولا أن يذهب إلى حدِّ القبول بأن الموضوع حقيقي بالفعل. إذاً إنّها **لَحَاجةٌ ذات تطلُّع ضروري بإطلاق**، وهي تبرِّر فَرَضِيَّتَها ليس فقط بوصفها مجرّد فرضية مباحة، بل كمصادرةٍ بقصدٍ عملي؛ وإذا سلّمنا بأن القانون الأخلاقي يُلزم كلَّ إنسان كأمرٍ لا ينثني عن مراده (وليس كقاعدة فطنةٍ)، حينئذٍ يستطيع الإنسان قويم الخُلُق أن يقول بحقّ: إنني **أريد** أن يوجد إلهٌ؛ وأن يكون وجودي في هذا العالم، أيضاً

[A259] خارج الرِّباط الطبيعي، وجوداً في عالم معقول محض؛ وأخيراً أن يكون دوام وجودي لا متناهياً؛ إني أتمسَّك بهذا من دون أن أُعير أيَّ اهتمام للسفسطات، مهما كانت قدرتي على الإجابة عنها أو التصدِّي لها بأخرى أكثر قبولاً، ضئيلةً، وإني لن أَدَعَ أحداً ينزع مني هذا الاعتقاد؛ لأنها هذه هي الحالة الوحيدة التي تكون فيها مصلحتي، بما أنه لا يجوز لي أن أتنازل عن أي شيء منها، هي التي تعيِّن حكمي لا محالة(*).

(*) يوجد في [مجلة] **المتحف الألماني** (*Deutsches Museum*) شباط/ فبراير 1787، مقال لرجل مرهف العقل جداً وثاقب الذهن، المرحوم فيتزنمان (Witzenmann) المأسوف على وفاته الباكرة، يناقش فيه الخلوص من حاجة إلى حقيقتها الموضوعية ويوضّح النقطة مستعيناً بمثل **عاشق** أراد، وقد أُخذ حتّى حدّ الجنون بفكرة حول الجمال ليست سوى نسيج خياله، فأراد أن يستنتج أن شيئاً كهذا موجود حقيقة في مكان ما. إنني أعترف بأنه [أي فيتزنمان] محق تماما في جميع الحالات التي تكون فيها الحاجة مؤسّسة على **الميل** الذي لا يستطيع أبداً أن يسلّم من وجهة نظر الشخص الذي أصيب به، بوجود موضوعه، وأنه يحتوي بدرجة أقلّ بكثير على تكليفة صالحة لكلّ إنسان، لا يمكن أن تكون نتيجة لذلك، إلا مبدأ **ذاتيا** للتمنيات. هنا، بالمقابل، نحن بصدد **حاجة عقلية** نابعة من مبدأ معيّن **موضوعي** للإرادة، أي من القانون الأخلاقي الذي يُلزم بالضرورة كلّ كائن عاقل، ويبرّر له بالتالي أن يفترض قبليا في الطبيعة الشروط المتوافقة مع القانون وتجعل هذه الأخيرة مرتبطة ارتباطا لا ينفصل عن الاستعمال العملي الكامل للعقل. إنه لواجب أن نحقق بأقصى ما أوتينا من قدرة الخير الأسمى؛ ولذلك يجب أن يكون هو أيضا ممكنا؛ ومن ثَمّ لا بدّ لكلّ كائن عاقل في العالم من أن يفترض ما هو ضروري لإمكانية الخير الأسمى الموضوعية. إن هذا الافتراض ضروري مثلما أن [افتراض] القانون الأخلاقي ضروريّ هو أيضا، وهو الذي لا يكون [الافتراض] الأول صحيحا إلا بالنسبة إليه وحده.

توماس فيتزنمان (Thomas Witzenmann) (1759 ـ 1787): صديقٌ لياكوبي (Jacobi) دخل في جدال بين مندلسون وياكوبي بمداخلة نقديّة لنتائج فلسفة كلٍّ منهما، نشرها عام 1786 دون ذكر اسمه. في هذه السنة نشر كنْت في الدورية الشهرية البرلينية (*Was heit: sichim Denken orientieren*) تشرين الأول/ أكتوبر 1786 مقالة: «ماذا يعني أن يُوجّه الإنسان نفسه في التفكير» آتياً على ذكر «مؤلّف النتائج، مرهف العقل». بعد عام، ردّ فيتزنمان على مقال كنْت إلى السيد الأستاذ كنْت من مؤلف نتائج فلسفة ياكوبي ومندلسون، وقد بُحث فيها نقدياً من متطوّع (An den Herrn Professor Kant von

ليُسْمَحْ لي، درءاً لِكُلّ سوء تفسيرٍ في استخدام مفهوم لا يزال غير مألوف، مثل مفهوم إيمان عقلٍ محضٍ عمليّ، أنَّ أُضيف ملاحظة. قد يتراءى [للبعض] أن إيمان العقل هذا إنما يُعلن عنه هنا بوصفه **أمراً**، هو واجب القبول بالخير الأسمى على أنه ممكن. غير أن إيماناً يُؤمَر به هو مستحيلٌ، لنتذكَّر مع ذلك النقاش الذي دار أعلاه حول ما يجب القبول به في مفهوم الخير الأسمى، عندئذٍ سوف ندرك أن التسليم بهذه الإمكانية بالفعل لا يصحُّ أن يُؤمَر به أمراً ولا يقتضي نيات عملية **للقبول** به، بل إنّه يجب على العقل التأملي أن يسلِّم به من دون طلب؛ لأنه لا أحد يريد أن يدَّعي بأن جدارة الكائنات العاقلة في العالم بأن تكون سعيدةً وفقاً للقانون الأخلاقي، مقرونةً بامتلاك هذه السعادة المتناسبة معه، إنما هو أمرٌ **مستحيل** بحدِّ ذاته. ومن ثمَّ، فالقانون الأخلاقي، في ما يتعلَّق بالعنصر الأول للخير الأسمى، أي في ما يخصّ الأخلاقية، إنما

---

dem Verfasser der Resultate Jacobi'scher und Philosophie Mendelssohn'scher) وهذا هو المقال الذي يشير إليه كَنْت في هذا الموضع. [هذه الحاشية مأخوذة عن الترجمة الفرنسية بإشراف ف. ألكييه].

فريدريخ هينريخ ياكوبي (Friedrich Heinrich Jacobi) (1743 ـ 1819): فيلسوف ألماني، رئيس الأكاديمية البافارية للعلوم (1807 ـ 1812)، شارك بفعالية في الحياة الفلسفية في ألمانيا بآراء ومؤلّفات معاصريه، مثل كَنْت، فخته وشلينغ. دافع عن بعض طروحات سبينوزا وناقض بعضها الآخر. اقتناعه باليقين المباشر جعله يتصدى لرأي كَنْت في أولوية العقل، كما أنه قال بالإيمان الديني يقيناً مباشراً لا يخضع للعقل. كان لأفكاره تأثير كبير على الحركة الرومنطيقية في ألمانيا.

هو موزس مندلسون (Moses Mendelssohn) (1729 ـ 1786): فيلسوف ألماني حاول دون جدوى تحقيق اعتراف الدولة البروسية البروتستانتية بالجماعات اليهودية، وطوّر فلسفةً مؤسَّسةً على الشريعة الموسوية ملتحمة بفلسفة التنوير، انطلاقاً من أنه لا توجد في اليهودية عقائد إلا وبإمكان العقل أن يبرهن عنها. كان على علاقة صداقة مع كَنْت والكاتب المسرحي لسِّينغ.

[إن التعليق الوارد أعلاه حول ياكوبي ومندلسون هو من وضع المترجم].

يوجِّه إلينا أمراً فقط، وستكون إمكانية وضع هذا العنصر موضع الشك بمثابة تشكيك بالقانون الأخلاقي نفسه. أما في ما يتعلّق بالعنصر الثاني لذلك الموضوع، أي السعادة المتناسبة دائماً مع الجدارة، فلا حاجة حقاً إلى أمرٍ من أجل إقرارها بوجهٍ عام، لأن [A261] العقل النظري نفسه ليس له اعتراض على ذلك، لكن **الطريقة** فقط التي يجب علينا أن نتَّبعها في تصوُّرنا لانسجام كهذا بين قوانين الطبيعة وقوانين الحرية فيها شيء يتعلّق به **اختيارٌ** يعود إلينا، لأن العقل النظري لا يقرِّر شيئاً بيقينٍ قاطع في هذا الموضوع، وبالنسبة إليه يمكن أن توجد مصلحة أخلاقية ترجِّح هي كفّة الميزان.

سبق وقلتُ أعلاه إنّه لا يمكن توقُّع السعادة المتوافقة كلّياً مع القيمة الأخلاقية من مجرّد التواؤم مع سير الطبيعة فقط، وعلينا اعتبار ذلك أمراً مستحيلاً، وإنه، بالتالي، لا يمكن من هذا الجانب قبول إمكانية الخير الأسمى إلا بافتراض صانع أخلاقي للعالم. وقد أرجأتُ عمداً تقييد هذا الحكم بشروط عقلنا **الذاتية** كي لا يتمَّ استعمالها إلا بعد أن يُحدّد نوع القبول بها من قبْل. وفي واقع الأمر، إن الاستحالة المشار إليها هي **ذاتيةٌ بحتة،** أي إن عقلنا يجد أنه **يستحيل عليه** أن يُدرك، بحسب سير الطبيعة وحده، صلةً تكون بهذا القدر من الانسجام ومتوافقةً إلى هذا الحدِّ مع غايتها بين حَدَثين يتتاليان في العالم بموجب قوانين على هذا القدر من الاختلاف؛ علماً بأنه لا يستطيع فعلاً ـ كما هي الحال مع كلّ شيء آخر في الطبيعة يكون [A262] غائياً ـ أن يبرهن على الرغم من ذلك، أي أن يُثبت بكفاية استحالةَ هذه الصلة بموجب قوانين شاملة للطبيعة، أي بناءً على برهان قائم على مبادئ موضوعية عن هذه الاستحالة.

والآن يدخل اللعبةَ على انفرادٍ دافع على اتخاذ القرار من نوع آخر لكي يُنهي تردُّدَ العقل التأمليِّ، فالأمر بتحقيق الخير الأسمى

مؤسَّسٌ موضوعياً (في العقل العملي)، وإمكانية الخير الأسمى بعامةٍ هي أيضاً مؤسَّسةٌ موضوعياً (في العقل النظري الذي ليس له ما يعترض به عليه). ولكن، ليس بإمكان العقل أن يقرِّر موضوعياً الطريقة التي يجب علينا أن نتمثَّل بها هذه الإمكانية: هل وفقاً لقوانين الطبيعة الشاملة من دون وجود صانعٍ حكيم مشرفٍ على الطبيعة، أم فقط بموجب افتراضٍ لوجوده. هنا يتدخل الآن شرطٌ **ذاتيٌّ** للعقل: الطريقة الوحيدة الممكنة نظرياً لأن يفكِّر العقلُ بالانسجام الدقيق بين مملكة الطبيعة ومملكة الأخلاق على اعتبار أنها شرط إمكانية الخير الأسمى، وفي الوقت نفسه السبيل الوحيد المؤدِّي إلى الأخلاقية (الخاضعة لقانونٍ **موضوعي** للعقل). إذاً، بما أن العمل على تحقيق الخير الأسمى، وبالتالي افتراض إمكانيته، ضروريٌّ **موضوعياً** (ولكن فقط تبعاً للعقل العملي)، إنما الطريقة التي نريد أن نفكر فيها بأنه ممكن، **تعود** في الوقت نفسه حقاً إلى اختيارنا الذي به تقودنا مصلحةٌ حرَّة للعقل المحض العملي إلى قرار القبول بصانع حكيم للعالم: فينتج عن ذلك إذاً أن المبدأ الذي يعيِّن حكمنا بهذا الاتجاه هو **ذاتي** بصفته حاجةً، غير أنه، بصفته وسيلةً لتحقيق ما هو ضروريٌّ **موضوعياً** (عملياً)، هو أيضاً مبدأ لمسلَّمة الإقرار بالصحَّة من وجهة نظرٍ أخلاقية، أي **إيمان العقل المحض العملي**. إذاً، هذا الإيمان ليس مأموراً به، بل هو نابعٌ من القصد الأخلاقي نفسه، بصفته تعييناً حراً لحكمنا ـ نافعاً من وجهة نظرٍ أخلاقية (التي نحن مأمورون بها)، ومنسجماً، فضلاً عن ذلك، مع الحاجة النظرية للعقل ـ لكي نقبل بوجود صانع حكيم للعالم، ونجعله من الآن فصاعداً الأساس لاستعمال العقل؛ لاَ شكّ إذاً في أنه يمكن أن يتضعضع كثيراً حتّى لدى أصحاب النيات الحسنة، إلا أنه لا يمكن أبداً أن يقع في الكفر.

IX

حول التناسب المتكافئ بحكمةٍ بين قُدُرات الكائن البشري المعرفية ومصيره الأخلاقي

إذا تعيّن على الطبيعة البشرية أن تسعى جاهدةً نحو الخير الأسمى، فإنه لَواجب أيضاً أن يتمّ التسليم بأن مقياس قدراتها على المعرفة، لا سيما العلاقة في ما بينها، لا بدّ من أن يكون مناسباً لهذا الهدف. لكن نقد العقل المحض التأملي قد برهن في واقع [A264] الحال عن أقصى قصوره عن حلّ أهمّ المشاكل التي تُعرض عليه بما يتناسب وهذا الهدف، علما بأن النقد لم يُخفق في معرفة التلميحات الطبيعية لهذا العقل نفسه، وهي التي لا يمكن أن يغضّ الطرف عنها، ولا الخطوات الكبيرة التي بإمكانه أن يخطوها ليقترب من هذه الغاية الكبيرة المقامة أمامه، والتي، مع ذلك، لن يستطيع من عنده أبدا أن يصل إليها حتّى بمساعدة أكبر قدرٍ ممكن من معرفة الطبيعة. إذا يبدو وكأن الطبيعة هنا لم تمدّنا بالقدرة اللازمة [لبلوغ] هدفنا إلا **على طريقة زوجة الأب لأولاده.**

لنفترض الآن أن الطبيعة قد طاوعت في هذا رغبتنا ووهبتنا تلك القدرة على التبصُّر، أو ذلك الكشف الذي نرغب كثيرا في امتلاكه، أو الذي **يتوهّم** البعض أنهم يجدون أنفسهم فيه حقيقة، فماذا ستكون يا ترى نتيجة ذلك بحسب كلّ ما يبدو؟ إنّه ما لم تتغيَّر كلُّ طبيعتنا في وقتٍ واحد، فسوف تبقى **الميول** التي لها دائماً الكلمة الأولى، تطالب بدءا بإرضائها، ثمّ تطالب ـ متألّبةً باعتباراتٍ عقلانية ـ بأقصى إرضاء وديمومة ممكنين تحت اسم **السعادة**؛ وبعد ذلك يكون للقانون الأخلاقي أن يتكلّم لكي يبقيها [أي الميول] داخل الحدود اللائقة بها، لا بل حتّى لكي يُخضعها كلَّها لهدف أرفع من دون مراعاة أي [A265] ميل. ولكن، بدلاً من الصراع الذي يجب على النيَّة الأخلاقية أن

تخوضه مع الميول، والذي تستطيع النفس، بعد بعض الهزائم، أن تكتسب أثناءه قليلاً فقليلاً القوة الأخلاقية، فإن **الله** والأبدية، **بجلالهما الرهيب**، سيكونان حاضرين **أمام أعيننا** (لأن ما يمكننا أن نبرهن عنه بشكلٍ كامل تكون له عندنا، في ما يخص اليقين، القيمة نفسها التي لما نتأكد منه بأمِّ أعيننا). وسيكون تجاوز القانون هو بالطبع ما يجب علينا تجنُّبه والمأمور به هو ما علينا القيام به؛ ولكن، بما أن **النيّة** التي يجب أن تتمَّ الأفعال بموجبها لا يمكن أن تبعث فينا بواسطة أي وصيةٍ، بينما الحافز على العمل هو هنا حاضرٌ حالاً **وخارجي**، وبما أن العقل، بالتالي، ليس لديه فرصةٌ لأن يرقى في الجهد لكي يجمِّع قوى لمقاومة الميول، بواسطة تمثُّلٍ حيٍّ لوقار القانون، فإن معظم الأفعال المتوافقة مع القانون تكون قد حدثت عن خوفٍ، قليلٌ منها فقط عن أملٍ، ولا واحد منها عن واجب، وعندئذٍ لن يكون أي وجود للقيمة الأخلاقية التي تقوم عليها وحدها قيمة الشخص، لا بل حتّى قيمة العالم بأسره في نظر الحكمة الأسمى. وإن سلوك البشر، طالما أن طبيعتهم ستبقى على ما هي عليه في الوقت الحاضر، فإنه سوف يتحوَّل إلى مجرَّد آليَّةٍ يؤدِّي فيها كلٌّ، كما في لعبة العرائس، **الحركات** بشكل جيد، ولكن من دون أن توجد أي حياة في من يمثِّل دور الشخصيات. أمَّا وأن وضعنا مختلفٌ A266] كلِّياً وأننا، على الرغم من كلِّ الجهود التي يبذلها عقلنا، لا نحصِّل على أكثر من نظرة قاتمةٍ جداً ومريبةٍ إلى المستقبل، وأن حاكم العالم يُتيح لنا التخمين فقط بخصوص وجوده وجلاله، من دون أن نبصره أو نبرهن عنه بوضوح، وأن القانون الأخلاقي فينا، بالمقابل، من دون أن يَعِدَنا أو يهدِّدنا بشيء على وجه اليقين، يُوجب علينا احتراماً منزَّهاً عن كلِّ منفعة، وحينما يصبح هو [الاحترام] فعالاً ومسيطراً، فإنه هو وحده الذي يُتيح لنا عندئذٍ أن نلقي نظراتٍ، ولو باهتة، على عالم فوق ـ المحسوس؛ وعلى هذا النحو فقط يمكن أن تقوم نيَّةٌ

أخلاقية صادقة، موقوفة على القانون مباشرةً، ويستطيع المخلوق العاقل أن يجعل نفسه أهلاً للمشاركة في الخير الأسمى المناسب لقيمة شخصه وليس فقط لأفعاله. وعليه، فإن ما تعلِّمنا إياه دراسة الطبيعة والإنسان من مكانٍ آخر بشكلٍ كافٍ، إنما يصحُّ هنا أيضاً، وهو أن الحكمة التي لا يُسبر غورها والتي بها نوجد، ليست أقل جدارةً بالاحترام بسبب ما حَرَمَتْنا إيَّاه منها في ما أنعمت به علينا.

[A267]

الجزء الثاني

من نقد العقل العملي

علم منهج

العقل المحض العملي

[A269] لا يمكن أن يُفهم **علم منهج** العقل المحض **العملي** على أنه الطريقة التي يجب اتّباعها (سواء في التفكُّر أم في العرض) في التعامل مع مبادئ محضة عملية بهدف معرفتها معرفةً **علمية** لهذا العقل التي يُحْتفَظُ لها في مكانٍ آخر، في الفلسفة **النظرية** باسم منهج (لأن المعرفة الشعبية هي بحاجة إلى **دأب**، أما العلم فهو بحاجةٍ إلى **منهج**، أي إلى أسلوبٍ على توافق مع **مبادئ العقل**، يمكن بها وحدها لما هو كثرةٌ [متنوِّعة] في المعرفة أن يُصبح **منظومة**). ويُفهم بالأحرى بمنهج العلم هذا، النحو الذي يمكن أن يُحقَّق به لقوانين العقل المحض العملي **مدخلٌ** إلى الروح البشرية وتأثيرٌ على مسلّماتها، أي جَعْلُ العقل العملي موضوعياً، كذلك عملياً ذاتياً أيضاً.

إنّه لَوَاضحٌ الآن بالتأكيد أن تلك المبادئ المعيِّنة للإرادة التي هي وحدها تجعل المسلّمات أخلاقيةً بالمعنى الصحيح وتعطيها قيمةً أخلاقية ـ التمثُّل المباشر للقانون واتباعه الضروري بصفته واجباً ـ يجب تمثُّلها بوصفها الدوافع الصحيحة نحو الأفعال؛ لأنه، خلافاً لذلك، ستكون للأفعال **شرعيةٌ** من دون شكٍّ في المحصلة، ولكن [A270] ليس **أخلاقية** النيات. غير أن ما لا يجب أن يَظهر واضحاً بكفاية،

بل، بالأحرى، يجب أن يبدو لأول وهلة لِكُلّ إنسان بعيد الاحتمال كلياً، حتّى ذاتياً، هو أن يكون لهذا التمثُّل للفضيلة المحض **سلطة أكبر** على النفس البشرية وأن توفِّر لها دافعاً أقوى بكثير بحيث تستطيع أن تُحدث حتّى تلك الشرعية للأفعال وتُنتج قراراتٍ أكثر صرامة تحمل على تفضيل القانون، بدافع احترام محضٍ له، على أي اعتبار آخر، على كلّ الإغراءات الآتية عن خدعٍ المتعةٌ، وبشكلٍ عام على كلّ ما يمكن أن يُحصى في عداد السعادة، وحتّى كلّ التهديدات بالألم أيضاً وكلّ الأضرار التي قد يسبِّبها في أي وقت كان. ومع ذلك، إن الأمر هو حقيقةٌ كذلك، ولو لم تكن الطبيعة البشرية مكوَّنةً على هذا الشكل، لَمَا أنتج أيُ ضرب من ضروب تمثُّل القانون يوماً أخلاقية النيَّة باللفّ والدوران ووسائل التوصية به، ولَكَان كلُّ شيءٍ نفاقاً بنفاق ولَكَان كُره القانون كرهاً شديداً أو حتّى ازدُري به فعلاً وإن اتُّبع في هذه الأثناء لفائدةٍ شخصية. قد يتَّفق حرف القانون (الشرعية) مع أفعالنا، أما روحها[1] فهو ليس فيه على الإطلاق، وإنما في نياتنا (الأخلاقية)، وما دمنا، على الرغم من كلِّ
[A271] جهودنا، لم نستطع أن نتحرَّر كلِّياً من العقل في حكمنا، فإنه سيكون محتَّماً علينا أن نبدو في عين أنفسنا بلا قيمةٍ، أناساً فاسدي الأخلاق، حتّى وإن حاولنا حالاً أن نجد تعويضاً لأنفسنا عن هذه المذلَّة أمام المحكمة الداخلية بالاستمتاع بالملذات التي نفترض، وفقاً لوهمنا الباطل، أن قانوناً طبيعياً أو إلهياً قد ربطها بآلية شرطته التي تستدلُّ بما تمَّ فعله فقط من دون أن تكلِّف نفسها عناء [البحث عن] الدوافع التي أوصلت إليه.

صحيحٌ أنه، لكي نضع نفساً غير مثقفةٍ أو أيضاً متدهورةٍ، على

(1) في طبعة أكاديمية برلين «desselben» فيعود الضمير إلى القانون وبالتالي روحه، أما هنا في (A) فالضمير هو «derselben» وهو يعود إلى الأفعال.

سكّة ما هو خيرٌ أخلاقياً، فإننا لا نستطيع إنكار أنه لا بدَّ أولاً من بعض الإرشادات الممهِّدة التي ترغِّب هذه النفس بواسطة المنفعة الشخصية، أو التي تُرعبها بواسطة الأذى؛ ولكن حالما تُحدِثُ هذه الآلية، هذه الخيوط المرشدة، ولو بعض التأثير، فعندئذٍ يجب أن يُقدَّم إليها، مهما كلَّف الثمن، المبدأ الأخلاقي المحض ـ ليس فقط لأنه هو [المبدأ] الوحيد الذي يؤسِّس خُلُقاً (طريقة تفكير عملية ومنطقية وفقاً لمسلَّمات ثابتة)، بل أيضاً لأنه يعلِّم الإنسان أن يشعر بقيمته الشخصية ـ الذي يمنح النفس قوَّةً لم يكن يتوقعها هو نفسه. تسمح له بأن يَنتزع نفسه من علاقة حسِّية تحاول السيطرة عليه، ويجد تعويضاً عن التضحيات التي يُقدِّمها في استقلالية طبيعته العقلية وفي عَظَمة النفس التي يرى أنه مدعوٌّ إليها. ومن ثمَّ نستعين [A272] بملاحظاتٍ ويستطيع أيُّ امرئ أن يقوم بها، لنبرهن على أن خاصيَّة نفسنا هذه، وهذه القدرة على تقبُّل مصلحةٍ أخلاقية محض، وبالتالي القوّة المحرِّكة لتمثُّل محض للفضيلة، إذا أوصي به القلبُ البشريُّ بشكلٍ لائق، لكان الدافع الأشدَّ قوةً، والدافع الوحيد نحو الخير، حينما يتعلَّق الأمر بالدوام والحفاظ على الدقَّة في اتِّباع المسلَّمات الأخلاقية؛ ولكن علينا أن نعود ونذكِّر حالاً بأن هذه الملاحظات، إذا لم تأتِ ببرهان إلا على واقع شعورٍ كهذا وليس على تحسُّنٍ أخلاقي تحقَّق به، فإن ذلك لا ينال من المنهج الوحيد المتوفِّر القادر على جعل قوانين العقل المحض العملية موضوعياً، [قوانين] عمليةً ذاتياً بمجرَّد التمثُّل المحض للواجب، وكأن هذا [المنهج] ليس إلا ضرباً من التخيُّل الفارغ. وبالفعل، بما أنه لم يُعمل بهذه الطريقة أبداً حتّى الآن، فإن التجربة أيضاً لا يمكنها إلى الآن أن تُري شيئاً من نجاحها، بل جلُّ ما يمكن طَلَبُه هو إثباتاتٌ فقط عن قابلية دوافع كهذه أريدُ الآن أن أعرضها بإيجاز ومن ثمَّ أختطُّ بقليلٍ [من الكلام] خطَّةً لمنهج وتنمية النيات الأخلاقية الخالصة.

[A273] لو أعاد أحدنا انتباهه إلى سير الأحاديث التي تدور داخل مجموعات مختَلَطة مؤلَّفة ليس فقط من علماء ومفكّرين حَذِقين، بل من رجال أعمالٍ ومن نساء أيضاً، لَلاحظ أن أحاديثهم تحتوي، فضلاً عن قصِّ الحكايات والممازحة، على حديثٍ آخر، هو تبادل الحجج؛ وبما أن [النوع] الأول، لا بدّ من أن يأتي [دائماً] بجديدٍ ومعه بالاهتمام، فإنه سرعان ما يُستنفذ، في حين أن [النوع] الثاني يصبح تافهاً بسهولة. ولكن في تبادل الحجج كلها ليس هناك من حجةٍ تثير المشاركة بين الأشخاص أكثر من تلك التي تتناول **القيمة الأخلاقية** لهذا الفعل أو ذاك، إذ يكون واجباً التعرُّف من خلالها على طبع شخص ما، وهي التي تُدخل بعض الحيوية إلى [جدال] المجموعة التي لولاها لكانت أصيبت بالملل من مجمل تبادل الحجج المُحْكَمة.

وأولئك الذين يجدون عادةً أن كلّ ما هو دقيقٌ ومُمْعِنٌ في التفكير في المسائل النظرية إنما هو جافٌ ومنغِّصٌ، فتراهم يسارعون إلى المشاركة في الحديث حينما يتعلّق السؤال بالوقوف على المحتوى الأخلاقي لفعلٍ صالحٍ أو شرّيرٍ تمَّ الإخبار عنه، وتراهم يُظهرون في البحث عن كلِّ ما يمكن أن يقلِّل من نقاء النيَّة أو يمكن أن يُثير الشُّبهة فقط حولها ويحطّ بالتالي من درجة الفضيلة في ذلك الفعل دقَّةً وعمقاً وحذاقةً لم يكن يتوقعها أحدٌ منهم حول أي موضوعٍ من موضوعات التأمُّل. وغالباً ما نستطيع أن نرى في هذه الأحكام طبع الأشخاص أنفسهم الذين يصدرونها بحقِّ آخرين يطفو [A274] على السطح؛ إن البعض منهم يبدو ميَّالاً بشكل ملحوظ أثناء ممارسته مهامَّ منصب القضاء، لا سيما إزاء الأموات، إلى الدفاع عن الخير الذي يُحكى عن هذا الفعل أو ذاك من أفعالهم ضدَّ كلِّ التُّهم الجارحة بعدم النزاهة، وفي نهاية المطاف الدفاع عن القيمة الأخلاقية

بكاملها لهذا الشخص ضدَّ تهمة الرياء والمكر السرِّي؛ بينما يوجد آخرون يفكِّرون أكثر بصياغة اتّهاماتٍ وتحريماتٍ من أجل الطعن بهذه القيمة. ومع ذلك لا يمكن أن ننسب دائماً إلى هؤلاء القصد بأنهم يريدون إسقاط الفضيلة بشكلٍ كامل عن كلّ الأمثلة التي يوفّرها البشر لكي يجعلوا منها اسماً فارغاً بواسطة مماحكاتٍ فكرية؛ بل بعكس ذلك، غالباً ما تكون مجرَّد صرامةٍ حسنة النية لتعيين المحتوى الأخلاقي الصحيح وفقاً لقانون لا يتسامح، يؤخذ به للمقارنة وليس بالأمثلة، وهو يحطّ كثيراً من الغرور في الأمور الأخلاقية ويعلِّم ليس التواضع وحده، بل يجعل كلَّ من يفحص ضميره بصرامة يشعر به. ونستطيع، مع كلّ ذلك، أن نرى في معظم الأحيان عند المدافعين عن نقاء النيَّة في الأمثلة المعطاة، كيف تهفو نفسُهم، حيثما وُجد ظنٌّ يرجِّح استقامتها [أي الأمثلة]، إلى مسح حتّى آخر شائبةٍ بدافع ألا ينتهي بهم الأمر، إذا طُعن في صدق جميع الأمثلة، إلى إنكار نقاء كلِّ فضيلة بشرية وإلى اعتبارها مجرَّد وهم كاذب، فيستهان حينئذٍ بكل سعيٍ وراءها كتصنُّعٍ باطل وغرورٍ مضلِّل.

275] لست أدري لماذا لم يسلك مربُّو الشبيبة منذ زمنٍ طويل سبيل ميل العقل هذا لممارسة أدق التفحُّص، باستمتاع، للمسائل العملية المطروحة عليهم ولماذا، بعد أن وضعوا أساساً لها كتابَ تعليم الدين(2) الأخلاقي فحسب، لماذا لم يبحثوا في السِّيَر الذاتية، القديم منها والجديد، فتتوفَّر بين أيديهم شواهد على الواجبات المقدَّمة إليهم ويستطيعون خاصةً عبر المقارنة بأفعالٍ مشابهة تحت ظروفٍ مختلفة أن ينشِّطوا حكم تلاميذهم لكي يلاحظوا ما هو أقلُّ أو أكثرُ

---

(2) ما يُسمى Katechism، هو كتاب **قواعد الدين المسيحي** الذي يوضعُ عادةً بصيغة سؤال وجواب.

أخلاقية من حيث محتوى أفعالٍ كهذه؛ وسوف يجدون أنَّه حتّى بعض صغار السن ممَّن ليسوا على أهبةٍ بعد لكلِّ [أشكال] النظر التأمُّلي، سرعان ما يصبحون حاذّي الذهن جداً ومهتمِّين، كونهم يشعرون بالتقدُّم الحاصل في مَلَكة الحكم لديهم؛ لكن الأهم من ذلك كلّه هو أن المربين يستطيعون أن يأملوا بثقة بأن التمرين المتكرِّر من أجل الحصول على معرفة السلوك الحسن بكلِّ نقائه واستحسانه؛ بالمقابل إن ملاحظة أقلِّ انحراف عنه بأسفٍ وازدراء، حتّى ولو كان في بادئ الأمر مجرّد لعبةٍ لمَلَكة الحكم يمكن لأطفالٍ أن يتنافسوا داخلها في ما بينهم، إلا أنها سوف تبقي فيهم انطباعاً دائماً، [شعوراً] بالاحترام من جهة، وبالاشمئزاز من جهةٍ أخرى؛ وسوف تشكِّل هذه المشاعر، بفعل عادة النظر المتكرِّر إلى أفعالٍ كهذه كأهل للاستحسان أو للذمّ، أساساً جيداً للاستقامة في مسيرة الحياة في |A276| المستقبل. بالمقابل، إنني أتمنى [على المربِّين] أن يُعفوا [تلامذتهم] من أمثلة الأفعال المسمّاة **نبيلة** (فوق كلِّ تقدير) التي ترمي بها من حولها بكثرةٍ كتاباتنا مرهفة الإحساس، وأن يُرجعوا كلَّ شيء إلى الواجب فقط وإلى القيمة التي يستطيع ويجب على الإنسان أن يعطيها لنفسه في نظره هو، بوعيه أنه لم يخالفها؛ لأن كلَّ ما يؤول إلى رغباتٍ فارغة ويتوق إلى كمالٍ يتعذَّر الوصول إليه إنما يُنتج أبطال روايات، تراهم، وهم يتبجَّحون بشعورهم بعظمتهم المفرطة، يذهبون بالمقابل إلى إعفاء أنفسهم من القيام بما يستحقُّ عليهم من واجبات عامة ويومية، تبدو لهم عندئذٍ تافهة الشأن كلياً(*).

(*) يُستحسن كثيراً أن تُمدَح الأفعال التي تَشعُّ منها نية سامية، نزيهة، متعاطفة ومحبة الخير للإنسان. إنما علينا أن نُلفت الانتباه هنا بشكل أقل إلى **سمو النفس** الذي هو عابر جداً ومؤقت. وحريٌ بنا أن ننبه إلى **خضوع القلب** لـ **الواجب** الذي يمكن أن يُتوقَّع منه انطباعٌ لمدةٍ أطول يجلب معه مبادئ (في حين لا يجلب الآخر معه سوى جَيَشانات). ويكفي قليلٌ من =

ولكن، لو سأل أحدٌ: ما هي يا تُرى الأخلاقية **المحض** في 277
الحقيقة، هذه التي يجب أن يُختبر بها، كحجر محكٍّ، المحتوى الأخلاقي لِكُلّ فعل؟ هنا، عليَّ أن أعترف بأن الفلاسفة هم وحدهم الذين يستطيعون أن يُشككوا بيقين حلٍّ هذا السؤال؛ لأنه، بالنسبة إلى العقل البشري العام، قد تمَّت الإجابة عنه منذ زمنٍ طويل، وذلك ليس باللجوء إلى صيغٍ عامةٍ مسقطةٍ، أي بالاستخدام المعتاد، مثل التمييز بين اليد اليسرى واليد اليمنى. سوف نبيّن إذاً، أولاً بمَثلٍ، العلامةَ المميِّزة للفضيلة المحض، بأن نتصوَّر أنه قد تمَّ عرضه [أي المثل] ولنقل على فتى في العاشرة من عمره ليحكم فيه، فنرى أنه سوف يحكم بالضرورة هكذا، ومن عنده أيضاً ومن دون أي توجيهٍ من قِبَل المعلِّم. لنرو له قصة رجلٍ مستقيم الأخلاق أراد أحدٌ أن يدفعه إلى الالتحاق بالمفترين على شخصٍ بريء لكنه، بالمناسبة ليس صاحب مالٍ كثير، (لِنَقُلْ: أنّا فون بولين[3] بتهمةٍ من هنري الثامن[4] ملك إنجلترا) قُدِّمت له مكاسب، أي هدايا ضخمة أو مرتبةٌ رفيعة؛ فرفضها. إن هذا سوف يُحدِثُ في نفس السامعين قبولاً واستحساناً لأنه مجرَّد ربح. ومن ثَمّ تبدأ التهديدات بالخسارة، فمن 278

التفكير ليعثر أحدنا دائماً في داخل نفسه على ذنبٍ ما ارتكبه بشكل من الأشكال بحقّ الجنس البشري (حتى ولو كان [الذنب] مجرّد التمتُّع بميِّزاتٍ تحتِّم على الآخرين أن يتحملوا بسببها قسطاً أكبر من الحرمان، وذلك بسبب اللامساواة بين البشر [المتأصِّلة] في الدستور المدني)، فلا يُفسح المجال لوهم **الاستحقاق**، الملهم من حبّ الذات، بأن يُقصي فكرة **الواجب**.

(3) Anna von Boleyn (1507 ـ 1536): زوجة هنري الثامن ملك إنجلترا الذي تزوجها بعد أن طلق زوجته الأولى ثم أعدمها بتهم ملفقة.

(4) Henry VIII: ملك إنجلترا (1491 ـ 1547) وإيرلندا (1541 ـ 1547)، خلف والده هنري السابع على العرش واتبع سياسة التوازن بين القوى الأوروبية الكبرى: فرنسا وإسبانيا. بعد خلافه مع بابا روما الذي لم يسمح له بطلاق زوجته، أعلن استقلال كنيسة إنجلترا عن الكاثوليكية وسمّى نفسه رئيس الكنيسة البروتستانتية في إنجلترا وتزوج أنّا فون بولين وأعدمها ثمّ تزوج من غيرها أربع مرات. دعّمت فترة ملكه السلطة المركزية في البلاد.

بين هؤلاء المفترين يوجد أفضل أصدقائه الذين يتركون الآن صداقته، أقرباء قريبون يهدِّدونه بالحرمان من الإرث (هو الذي لا ثروة لديه)، أصحاب سلطةٍ يستطيعون أن يلاحقوه ويسيئوا إليه في كلِّ مكان وكلِّ مناسبة، وأميرٌ يهدِّده بفقدان حريته، لا بل حتّى حياته. ثمَّ، ولكي يمتلئ كأس الألم، ولكي يشعر أيضاً بالألم الذي لا يستطيع أن يشعر به بِكُلّ عمقه إلا القلب الطيِّب أخلاقياً تُصوَّر له أسرته مهدّدةً بأقصى العوز والفقر وهي **تتوسَّل إليه بأن يُذعن**، وبأنه يستطيع أن يتصوَّر نفسه، مع كونه مستقيماً، أن ليس له قلبُ[5] قاسٍ، عديم الإحساس بالشفقة كما وبشدّته الخاصة به، في لحظةٍ يتمنَّى فيها لو لم يكن حيّاً ليرى اليوم الذي عرَّضه لألَم لا يعبَّر عنه، ومع كلّ ذلك تراه مخلصاً لتعهُّده على نفسه بأن يبقى مستقيماً من دون تردُّد أو مجرّد شكّ؛ عندئذٍ سوف يسمو الفتى المستمع إليَّ تدريجياً من مجرّد الاستحسان إلى الإعجاب ومنه إلى الدهشة، ثمّ أخيراً إلى أقصى الاحترام وإلى رغبةٍ حثيثة في أن يكون هو نفسه هذا الرجل (مع أنه بالطبع ليس في وضعه)؛ ومع ذلك فإن للفضيلة هنا هذه القيمة الكبيرة لأنها تكلّف [A279] كثيراً وليس لأنها نافعةٌ بشيء .إن الإعجاب كلَّه الذي يوحي به سلوكٌ مثل هذا وبذل الجهود للتشبُّه به تجد هنا كلَّ أساسها في لقاء المبدأ الأخلاقي الذي لا يمكن أن يتمّ تمثُّله على نحوٍ يُبهر البصر إلا إذا أُبعد عن الدوافع إلى الفعل كل ما يمكن أن يحسبه البشر من باب السعادة وحدها، فإذاً، بقدر ما يتمّ تمثُّل الأخلاقية على نحوٍ أكبر من النقاء، بقدر ذلك يجب أن تكون لها سلطةٌ أكبر على القلب البشري. ونتيجة لذلك، فإنه إذا كان يجب أن يكون لقانون الأخلاق ولصورة القداسة والفضيلة بعض التأثير على نفسنا في كلِّ مكان، فلن يكون

(5) النص الحرفي هنا organen des Gefühls عضو الشعور.

هذا ممكناً إلا بقدر ما يُوصى بها كدافع محض، خالص من كلِّ تطلُّع نحو الهناء الشخصي، لأن نفسنا تظهَر بأروعَ وجهٍ لها في الألم وحدَه. أما ما يُزيد إقصاؤه تأثيرَ قوَّةٍ محرِّكة، فلا بدَّ من أنه كان عائقاً. وبالنتيجة، إن كلَّ خلطٍ للدوافع الآتية عن السعادة الشخصية، إنما هو عائق بوجه فسح المجال للقانون الأخلاقي بأن يؤثر على القلب البشري. ـ وإنني أزعم، فضلاً عن ذلك، أنه، حتّى في ذلك الفعل المثير للإعجاب، لو كان المبدأ المحرِّك الذي تمَّ به هو تقدير المرء لواجبه، فسوف يكون هذا الاحترام للقانون، وليس الادِّعاء مثلاً بقناعة داخلية عن سماحة النفس وبطريقة تفكيرٍ نبيلة وجديرة بالتقدير، هو بالذَّات صاحب التأثير الأكبر على نفس المشاهد؛ وينتج عن هذا أن الواجب، وليس الاستحقاق، هو الذي يجب أن يكون له ليس فقط التأثير الأكثر حسماً على النفس، بل أيضاً الأكثر نفاذاً، لو أنه يُقدَّم تحت الضوء الصحيح لحرمته. A280]

لقد بات لفت الانتباه إلى هذا المنهج أكثر ضرورة في عصرنا الحاضر منه في أيِّ زمنٍ مضى، [عصرنا] الذي أضحى يعوِّل فيه أكثر فأكثر على عواطفَ رقيقةٍ تقطِّع أوصال القلب، أو ادّعاءات طموح ومتكبِّرة تذويه بدلاً من أن تقوِّيه عاقدةً الأمل على أن تؤثِّر على النفس أكثر ممَّا يقوم به تصورٌ جاف وجاد للواجب الذي هو أكثر تناسباً مع النقص البشري والتقدُّم في الخير. ثمّ، إنّه لَمُنَافٍ كلياً للهدف أن توضع أمام الأطفال كقُدْوة، أفعالٌ بوصفها شريفة، سامية وجديرة بالتقدير، ظنَّاً بأنها يمكن أن تثير فيهم الحماس فيُفْتَنون بها، فإنّهم لمَّا كانوا لا يزالون بعيدين عن ممارسة أعمِّ الواجبات وعن الحكم السديد أيضاً، فسوف ينتهي بهم الأمر بأن يجعلهم في القريب العاجل واهمين. ولكن، حتّى عند القسم المتعلِّم والخبير من الناس، إن لم يكن هذا الدافع مضراً بهم، فعلى الأقل ليس له تأثير أخلاقي

حقيقي على القلب، وهو [التأثير] الذي أُريد له أن يحصل فعلاً بواسطة القُدْوة.

إن جميع **العواطف**، وبشكلٍ خاص تلك التي عليها أن تنتج جهداً غير مألوفٍ، يجب أن تأتي مفعولها في اللحظة التي تبلغ فيها [A281] أوجها وقبل أن تهدأ، وإلا فإنها لن تنجز شيئاً؛ وبما أن القلب يعود بشكلٍ طبيعي إلى حركته الطبيعية المعتدلة وينتهي به الأمر إلى الفتور الذي كان عليه من قبل، لأنه أُخضع على وجه التحديد إلى شيءٍ يُثيره لا لشيْ يقوّيه. إن **المبادئ** يجب أن تُقام على مفاهيم؛ أما إذا قامت على أيّ أساس آخر فلن تحصل إلا على نوباتِ لا تستطيع أن تهب الشخص أيّ قيمةٍ أخلاقية، بل حتّى أي ثقة بالنفس التي، في حال غيابها لا يمكن أن يحصل الوعي بأخلاقية النيّة الخاصة بالشخص وبطبع كهذا، وهو [أي الوعي] قوام الخير الأسمى في الإنسان. والآن، إذا كان ينبغي على هذه المفاهيم أن تصبح عمليّةً ذاتياً، لكان واجباً عليها ألا تتوقّف عند القوانين الموضوعية للأخلاقية لكي تُعْجَب بها وتْجلّها بالنسبة إلى علاقتها بالبشرية، بل عليها أن تنظر إلى تصوّرها قياساً بعلاقتها بالإنسان وبفرديته، ذاك أن هذا القانون يظهر بصيغة هي من دون شكّ جديرة بأسمى الاحترام، لكنها ليست بصيغةٍ لطيفة كما لو كانت تابعة للعنصر الذي اعتاد عليه بشكل طبيعي، بل كما يُكرهه على التخلّي عن هذا العنصر، وغالباً ليس من دون تضحية، لكي يذهب باتجاه عنصرٍ أرفع، حيث لا يستطيع أن يحافظ على نفسه إلا بشقّ النفس ومصحوباً بالقلق الدائم خوفاً من الانتكاس. وبكلمةٍ واحدة، إن القانون الأخلاقي يقتضي منا أن نطيعه بدافع الواجب، وليس بدافع ميلٍ لا يمكن، ويجب بإطلاقٍ ألا يُفترض.

دعنا نرى الآن في مَثَلٍ، هل توجد في تصوُّر فعلٍ، كفعلٍ نبيلٍ [A282] وسامٍ، قوّةٌ محرِّكةٌ ذاتياً لدافعٍ تكون أقوى من تلك التي له في حال تمَّ

تصوُّره فقط كواجب بالنسبة إلى القانون الأخلاقي الجادّ. الفعل هو أن يحاول أحدٌ، واضعاً حياته تحت أكبر خطرٍ، إنقاذَ أناس تحطّمت بهم السفينة وانتهى به الأمر إلى فقدان حياته في هذه العملية. لا شكّ في أن فعله هذا يُحسب من باب الواجب، هذا من جهة، ولكن من جهةٍ أخرى يخف تقديرنا لهذا الفعل المجيد حتى إلى درجة كبيرة من جرّاء مفهوم **الواجب تجاه الذات** الذي يبدو هنا وكأنه قد نيل منه. وما [يساعد] أكثر على البتّ [في هذا الموضوع] هو تضحية المرء بصدرٍ رحبٍ بحياته في سبيل سلامة الوطن. ومع ذلك لا تزال بعض الشكوك حولَ معرفة ما إذا كان واجباً على درجة من الكمال، بحيث يكرّس المرء نفسه لهذا الهدف تلقائياً ومن دون أن يُؤمَر به؛ ولن تكون لهذا الفعل في ذاته كلّ القوّة التي لقدوةٍ ولدافع إلى الاقتداء به، فهل هو أيضاً واجبٌ لا محيد عنه، يكون تجاوزه بمثابة انتهاك للقانون الأخلاقي في ذاته ومن دون مراعاة خير الإنسان، وكما لو أن قداسته تداس بالأرجل (وقد جرت العادة أن تسمّى واجباتٌ كهذه واجباتٍ تجاه الله، لأننا نتصوَّر فيه مثال القداسة في الجوهر)، فنكرّس لاتّباعه أسمى كلّ احترام، مضحّين بكلّ ما قد يكون له قيمة بالنسبة إلى أكثر [283 ميولنا حميمية ونجد نفسنا معزَّزة القوة وأكثر سموّاً عن طريق مَثَلٍ كهذا، لأننا نستطيع بذلك أن نُقنع أنفسنا بأن الطبيعة البشرية قادرةٌ على أن ترتفع إلى مثل هذه الدرجة من السموّ فوق كلّ الدوافع التي يمكن أن تضعها الطبيعة بوجهها .

ويسوق جوفيناليس(6) مثلاً كهذا بتدرُّج يجعل القارئ يستشعر بحرارة قوة الدافع القابع في القانون المحضِ للواجب من حيث هو واجب:

---

(6) انظر الهامش 9 ص 84 من هذا الكتاب.

«كنْ جندياً صالحاً، وصيّاً صالحاً وحَكَماً نزيهاً؛ إذا استُدعيت يوماً إلى الشهادة في قضية مشكوكٍ بأمرها وغامضة، فحتى لو أمرك فالاريس[7] بأن تكذب وساق ثوره ليحملك على شهادة زور، فاعتبر أن أعظم جريمة هي تفضيل الوجود على الشرف، وتدمير أساس الحياة من أجل الحفاظ على الحياة»[8].

وإذا استطعنا أن نُدخل إلى فعلنا شيئاً ممَّا يحمله الاستحقاق معه من تملُّقٍ، عندئذٍ يحصل بعض الخلط بين الدافع وحبِّ الذات، فتأتي عليه [أي الفعل] مساعدةٌ من جانب الحساسية. ولكن، أن يُخْضَع كلُّ شيء لقداسة الواجب وحدها، وأن يُفْهَمَ بأننا **نستطيع** فعلَ ذلك لأن عقلنا الخاصَّ بنا يعترف بأنه أمر خاص به ويقول لنا إنّه **ينبغي** العمل بموجبه، يعني أن يتعالى كلّياً فوق عالم الحسِّ نفسه، وإنه لا يمكن أن ينفصل، في هذا الوعي عينه[9]، عن القانون كمحرِّكٍ لقدرةٍ متحكِّمةٍ بالحساسية، علماً بأنه ليس دائماً [منفصلاً] [A284] عن النتيجة التي، مع ذلك، بسبب الممارسة المتكرِّرة لهذا المحرِّك وبسبب المحاولات المتواضعة في البداية لاستخدامه، إنما تعطي أملاً بتحقيقه، بحيث يُحدث فينا قليلاً فقليلاً أعظم اهتمامٍ، لكنه اهتمام أخلاقيٌّ محض.

يأخذ المنهج إذاً المسار التالي: **أولاً**: جلُّ ما في الأمر هو أن

---

(7) فالاريس (Phalaris) (570 ـ 560 حتى 549 - 554 ق. م.): هو طاغية أغريغنتوم في صقلّية. اشتهر بالقسوة الماكرة، ويذكر أنه ابتكر طريقةً في التعذيب، وهي أنه كان يشوي أعداءه في باطن ثور من نحاس.

(8) النص اللاتيني: Juvenal, «de nefas animam praeferre pudori, / Et propter vitam vivendi perdere causas,» dans: [Juvenal, *Satire*, 8.79-84].

(9) ترى طبعة أكاديمية برلين أن الصيغة قد تكون: «und ist von demselben das Bewusstsein» وأن ينفصل عنه نفسه الوعي.

نجعل من الحكم بموجب القانون الأخلاقي شاغلاً طبيعياً يرافق كل أفعالنا الحرَّة ومراقبة أفعال الآخرين وأن نجعل ذلك، إن صحَّ التعبير، عادةً، وأن نشحذه [أي الحكم] قبل كلّ شيء بالسؤال، عمَّا إذا كان الفعل ممتَثِلاً موضوعياً لـ **القانون الأخلاقي** ولأيِّ قانون **يمتثل**؛ على أن نميِّز عندئذٍ الانتباه إلى ذلك القانون الذي يُقدِّم **مبدأ** الالتزام فحسب، عن القانون **المُلْزِم** فعلاً (leges obligandi a legibus obligantibus)، (هكذا مثلاً القانون حول ما يُمْليه عليَّ **عَوَزُ** الناس، بمقابل ما يُمْليه عليَّ **حقُّهم**، فالثاني إنما ينصُّ على واجباتٍ جوهرية، بينما لا ينص الأول إلا على واجباتٍ عَرَضية)؛ وهكذا يتعلَّم المرء كيف يميِّز بين أنواع الواجبات المختلفة التي تلتقي في فعل واحد. والنقطة الأخرى التي يجب أن يوجَّه الانتباه باتجاهها هي السؤال: هل أُنجز الفعل أيضاً A285| (ذاتياً) **من أجل القانون الأخلاقي**، وبالتالي هل له، بحسب مسلَّمته الأخلاقية، ليس فقط سدادٌ أخلاقيٌ بوصفه واقعاً، أم أيضاً القيمة الأخلاقية بوصفه نيةً. والآن، لا شكَّ في أن هذا التمرين والوعي بثقافةٍ يَنتج عنها لعقلنا، حين يحكم في ما هو عمليٌّ لا غير، يجب أن ينتج قليلاً فقليلاً بعض الاهتمام حتّى بقانون العقل نفسه وبالتالي بالأفعال الحسنة أخلاقياً، ذاك أننا سوف نخلُص إلى حبِّ هذه الأشياء التي باعتبارنا لها تجعلنا نشعر بتوسيع لاستعمال قدراتنا على المعرفة، وهو توسيع يواتيه بشكلٍ خاص من ناحيتنا ما نجد نحن فيه سداداً أخلاقياً؛ لأن العقل لا يجد نفسه مطمئناً إلا في هكذا نظام للأشياء، مع قدرته على التعيين قبْلياً لما يجب أن يكون. وحتّى مراقب الطبيعة ينتهي بأن يُحبَّ أشياء كانت قد أساءت بدايةً إلى حواسه إذا اكتشف الغائية الكبيرة من وراء تنظيمها ومتَّع عقله بتأمله لها؛ وكان لايبنتز[10]، بعد أن

(10) انظر الهامش 15 ص 177 من هذا الكتاب.

يفحص بعنايةٍ حَشَرَةً تحت المجهر، يعيدها بحذرٍ على ورقتها، بحجَّة أنه قد تعلَّم [الكثير] منها، وأنه، إذا صحَّ القول، قد تمتَّع بنعمةٍ من جرّائها.

[A286] غير أن انشغال مَلَكة الحكم هذا الذي يجعلنا نشعر بقوانا المعرفية، ليس بعدُ اهتماماً بالأفعال وبأخلاقيتها بالذات، فهو يجعلنا فقط نحبُّ المؤانسة بإصدار حكم من هذا النوع ويعطي الفضيلة أو طريقة التفكير وفقاً لقوانين أخلاقية صيغةً من صيغ الجمال تثير الإعجاب، لكنها لا تزال بعيدة عن أن تكون منشودةً لهذا السبب [الاستقامة] تُمْدَحُ وتعاني من البرودة[11] (laudatur et alget)؛ هكذا يُحْدِثُ فينا كل ما يولِّد التأمُّل فيه ذاتياً وعياً بالانسجام في ما بين قدراتنا على التمثّل، ويجعلنا بذلك نشعر بتعزيزٍ لكلِّ مَلَكتنا المعرفية (الفهم والمخيّلة)، يُحدث رضاً يمكن أن يبلَّغ إلى الآخرين أيضاً، في حين يُبقينا وجودُ الشيء غير مبالين، كونَ هذا الأخير لم يُنظر إليه إلا كمناسبةٍ لكي نُدرك استعداد مواهبنا الذي يجعلنا نسمو فوق الطبيعة الحيوانية. ولكن الآن يبدأ التمرين **الثاني** عمله، وقوامه التنبيه بالعرض الحيِّ بالأمثلة للنيَّة الأخلاقية، لخلوص الإرادة، بدايةً ككمالٍ سلبي لها ليس إلا، وذلك من حيث لا يتضمّن أيُّ دافع من دوافع الميولَ في فعلٍ بوصفه سبباً معيَّناً له؛ ممَّا سوف يُبقي الفتى مركِّزاً اهتمامه، مهما كان الأمر، على الوعي بـ **حرِّيته**؛ وحتّى لو أثار هذا الزُّهد شعوراً بالألم في البداية، إلا أنه، بإنقاذه الفتى من إكراه حتّى الحاجات الحقيقية، إنما يبشِّره في الوقت نفسه بخلاصٍ
[A287] من مختلف أشكال الاستياء التي توقعه كلُّ هذه الحاجات في شِباكها وتجعل نفسه متقبِّلةً للشعور بالرضا من ينابيع أخرى. ويتحرَّر القلب حقاً ويُفرج من عبْءٍ يضغط عليه دائماً في السرّ، حينما يُكْشَفُ

(11) من: Juvenal, *Satire*, I. 74.
انظر الهامش ص 84 من هذا الكتاب.

للإنسان، عبر قراراتٍ أخلاقية محضة تُعْرَض [أمامه] أمثلةٌ عنها، أن لديه قدرةً داخليةً لم يكن هو نفسه ليعرفها معرفةً كافية عبر وسائل أخرى، هي **الحرية الداخلية،** القدرة على أن يُعتق نفسه من لجاجة الميول الهوجاء بحيث لا يكون لأيٍّ منها، حتّى ولا لأعزّها أيُّ تأثيرٍ على قرارٍ أصبح من الضروريّ الآن أن نستعمل عقلنا في اتخاذه. وفي حالةٍ أكون فيها **أنا وحدي** على علم بأن الخطأ قد وقع من جانبي، وحيث يكون باستطاعتي ـ على الرغم من أن الاعتراف به وتقديم ترضية يلقيان مقاومةً شديدة من غروري من مصلحتي الشخصية وحتّى من كراهيتي التي قد لا تكون مبرَّرةً من ناحية أخرى تجاه من أجحفتُ بحقِّه ـ أن أغضَّ الطرف عن كلِّ هذه التحفُّظات، وإنما من ناحية أخرى، عن وعيٍ باستقلاليةٍ عن الميول، عن صُدف الحظِّ وعن إمكانية أن أكفي نفسي بنفسي، إمكانيةٌ تفيدني في كلِّ حال، حتّى وإن كان من وجهة نظرٍ أخرى. وحينئذٍ يجد قانون الواجب، بواسطة القيمة الأخلاقية التي تجعلنا إطاعةُ الواجب نشعر بها، دخولاً أسهل إلى وعينا بحريتنا **عبر احترامنا لأنفسنا.** وعلى هذا الاحترام، إذا كان مؤسَّساً تأسيساً جيداً، وإذا كان الإنسان لا يخشى شيئاً أكثر من أن يجد، وهو يحاسب نفسه محاسبةً داخلية، أنه بلا قيمة ويستحقُّ الاحتقار في عينه هو، عندئذٍ يمكن أن تُطعَّم عليه كلُّ نيَّة أخلاقية حسنة؛ لأن هذا هو أفضل حارسٍ، بل الحارس الوحيد الذي باستطاعته أن يمنع الدوافع الدنيئة والمفسدة من الدخول إلى النفس عنوةً. [88]

لم أقصد بِكُلّ هذا هنا سوى الإشارة إلى مسلَّمات علم المنهج الأكثر شمولاً من أجل تربيةٍ وممارسةٍ أخلاقيتين. ولمَّا كان اختلاف الواجبات يقتضي المزيد من التعيينات الخاصة بِكُلّ نوع منها، ويتطلب عملاً طويلاً، لذا، سأُعْذَر عن توقُّفي عند هذا الحدِّ في كتابٍ مثل هذا، وهو ليس إلا تمرينٌ تمهيديٌّ.

خاتمة

شيئان يملآن الوجدان[1] بإعجابٍ وإجلالٍ، يتجددان ويزدادان على الدوام كلَّما أمعن الفكر التأمَّل فيهما: **السماء ذات النجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في داخلي.** إنني لستُ بحاجةٍ إلى أن أبحث عنهما وأفترض [وجودهما] مجرَّد افتراض كما لو أنهما مستتران في [A289] الظُلمات أو في غلواء الحماس خارج أفقي. إنني أراهما أمامي، وأنا أربطهما مباشرةً بالوعي بوجودي. يبدأ الأول من المكان الذي أشغله في عالم الحواسِّ الخارجي ويوسِّع الارتباط الذي أنا فيه إلى امتدادٍ لا يُسْبَر، فيه عوالمُ فوق عوالم ومنظومات فوق منظومات، فضلاً عن [امتداد] إلى أزمنةٍ لا حدَّ لها، لحركتها الدوريَّة، لبدايتها واستمرارها. ويبدأ الثاني من الأنا الذاتية غير المرئية من شخصيَّتي، ويعتبرني في عالم يملك لامحدوديَّةً حقيقية، ولكن ليس إلا للفهم وحده القدرة على تلمُّسها، وإنّني أعرف به (وبالتالي أيضاً وفي الوقت نفسه بتلك العوالم غير المرئية كلِّها) أن ارتباطي ليس، كما

(1) اختلفت ترجمات هذا المقطع المشهور إلى اللغات الأخرى حول مصطلح Gemüt ومن هنا جاء ذكرها في المؤلفات العربية مختلفاً من كاتب إلى آخر، فمن اعتمد ترجمة فرنسية قال قلب (Coeur) ومن أخذ بالإنجليزية قال ذهن أو عقل (Mind) ومن قرأه بالإيطالية قال روح (Animo) إلا انّني آثرت مصطلح وجدان مراعاة لسياق كتاب **نقد العقل العملي**.

في الحالة الأولى، ارتباطاً عَرَضياً، بل هو ارتباطٌ شاملٌ وضروري. تبدو النظرة الأولى إلى كثرة العوالم التي لا تحصى وكأنها تُبيد أهمِّيتي كـ **مخلوقٍ حيواني** عليه أن يُرجع إلى الكوكب (إلى مجرد نقطةٍ في الكون) المادة التي صُنع منها، بعد أن أُمِدَّ بها (لا أحد يعرف كيف) لفترة قصيرة بقوة حيوية. في المقابل، ترفع [الحالة] الثانية من قيمتي من دون حدود، بصفتي **عقلاً**، بواسطة شخصيتي التي يُظهر لي القانونُ الأخلاقي فيها حياةً مستقلّةً عن الحيوانية، بل عن العالم المحسوس بكامله، على الأقلّ بقدر ما يمكن أن يُسْتَدَلَّ
[A290] عليه من التعيين الغائي لوجودي بهذا القانون، [حياة] لا تقتصر على شروط وحدود هذه الحياة، وإنما تمتدُّ إلى ما لا نهاية له.

ولكن، لا شكّ في أن الإعجاب والاحترام يمكن أن يدفعا نحو [المزيد] من البحث، إلا أنهما لا يكونان بديلاً منه، فما الذي يجب عمله إذاً لكي نقوم به بطريقةٍ مفيدةٍ ولائقةٍ بسموِّ الموضوع؟ قد تخدمنا هنا أمثلةٌ تحذِّرنا، إلا أنها قد تحملنا أيضاً على الاقتداء بها. لقد أخذ إعمال الفكر في العالم بدايته من أروع مشهدٍ لا تستطيع الحواس البشرية إلا وأن تقدِّمه دائماً ولا يستطيع الفهم أن يتحمَّله إذا أراد إدراك مداه الشاسع، وقد انتهى به الأمر إلى التنجيم. وبدأت الأخلاق مع أشرف صفةٍ خاصة بالطبيعة البشرية والتي تصبو تنميتها والتربية عليها إلى منفعةٍ لا حدَّ لها، وقد انتهى به الأمر إلى الغلوِّ وإلى الخرافة. هكذا هي الأمور مع كلّ المحاولات التي بقيت أوَّليةً، حيث يتوقَّف فيها القسم الرئيسي من العمل على استعمال العقل الذي، مثله مثل استخدام الأرجل لا يُكْتَسب من تلقاء نفسه، بل بتمرينٍ متكرِّر، ولا سيما حين يتعلَّق الأمر بصفات خاصة لا يمكن عرضها هكذا مباشرةً في التجربة العادية. ولكن، بعد أن شاعت ـ ولو بتأخرٍ ـ المسلَّمة [القائلة] بإعمال الفكر بتبصُّرٍ أولاً في سائر

الخطوات التي ينوي العقلُ اتخاذها، وأن لا يُترك له المجال للعمل [91]
إلا على خطٍّ منهج تمَّ التفكير فيه مقدَّماً بشكل جيد، عندئذٍ أخذت
معرفة بُنْيَةِ الكون اتّجاهاً مختلفاً كلّياً وعرف بها في الوقت نفسه نتيجةً
سعيدةً للغاية، فبعد أن تمَّ تحليل عناصر سقوط حجرٍ وحركة مقلاع
وظهرت أثناء ذلك القوى التي فيهما وتمَّت معالجتها رياضياً، عندئذٍ
أنتج أخيراً ذلك الفهم الواضح والثابت لكلِّ الأزمنة القادمة لبناء
الكون، فهماً يستطيع أن يأمل، بفضل المراقبة المتواصلة، بالتوسع
الدائم من دون أن يسمح لنفسه بأن يخشى من أن يكون عليه العودة
إلى الوراء.

يستطيع هذا المثل أن يحثّنا على السير في هذا الطريق نفسه في
التعامل مع الاستعدادات الأخلاقية لطبيعتنا، ويستطيع أن يعطينا الأمل
بالحصول على نتيجة جيّدة مماثلة. نحن لدينا، لِنَقُلْ، تحت تصرفنا
الأمثلة عن العقل المُصدِر لحكم أخلاقي. وإننا لقادرون على تحليلها
إلى مفاهيمها الأولية محاولين، عبر تجارب متكرِّرةٍ، على الفهم
الشائع، ومع غيابٍ [كاملٍ لمنهج] **الرياضيات** [هنا] أن نتبع منهجاً
شبيهاً بمنهج **الكيمياء**، أيّ **فصل** العنصر التجريبي عن العنصر العقلي
القابل لأن يوجد فيهما، وأن يقودنا إلى معرفةٍ يقينيَّةٍ بكلٍّ منهما
محضاً؛ وبما يمكن أن يُنجزه كلٌّ بذاته منفرداً، وهكذا يمكننا أن
نتفادى إما بلبلةَ حكم لا يزال **بدائياً** وغير متمرِّن، وإما (وهذا أشدُّ
ضرورةً بكثير) **الاندفاعات العبقرية** التي تَعِد ـ مثلما يفعل عادةً أتباع [92]
حَجَر الفلاسفة ـ من دون أي دراسةٍ منهجية أو معرفة بالطبيعة، تعد
بكنوزٍ خيالية وتفرِّطٍ بكنوزٍ حقيقية. وبكلمة مختصرة: إن العلم
(حينما يُطلب نقدياً ويُساق منهجياً) هو الباب الضيِّق الذي يؤدِّي إلى
علم الحكمة، إذا فهمنا بذلك ليس فقط ما الذي يجب **فعله**، بل
أيضاً ما الذي ينبغي أن يَخدم كقاعدةٍ لـ **المعلِّمين** لكي يُعِدُّوا إعداداً

حسناً طريق الحكمة ويعرِّفوا به كلَّ من يجب عليه اتباعه ولكي يحموا الآخرين من السير في الطريق الخطأ. على الفلسفة أن تكون دائماً الحارس لعلم مثل هذا، ففي حين ينبغي ألاّ يشارك الجمهور في أبحاثها البالغة الدقة، إلا أنه لا بدَّ من أن يشارك في العقائد التي يمكنها أن تقنعه بوضوح كامل بعد إخضاعها أولاً للنظر بطريقةٍ مماثلة.

ثبت المصطلحات

اتفاقٌ/ توافقٌ	Einstimmung
أثرٌ	Wirkung
احترام	Achtung
إحساسٌ	Empfindung
أخلاق	Moral/ Sitten
أخلاقيٌّ	Moralisch
أخلاقيةٌ	Moralität Sittlichkeit
ادّعاء/ زعمٌ	Anspruch
إرادةٌ	Wille
ارتباط/ ترابط	Verbindung
أسسٌ/ أساسٌ/ علةٌ	Grund
أساس/ علةٌ محرّكة	Bewegungsgrund
استعمال/ استخدام	Gebrauch
استقلال	Autonomie

Unabhängigkeit	استقلال/ استقلالية
Deduktion	استنباطٌ
Oberste	أسمى
Ableiten/ Ableitung	اشتق/ اشتقاقٌ
Voraussetzung	افتراض/ فرضيةٌ
Verknüpfung	اقتران/ ربط
Unlust	ألمٌ
Gott	الله
Mechanismus	آليةٌ
Empirisch	إمبيريّ/ تجريبي
Emprismus	إمبيريقيّة/ تجريبية
Imperativ	أمرٌ (مُلزمٌ)
Gebot	أمر/ وصيَّة
Analytik	أنالوطيقا
Vergnügen	انشراح/ متعة/ رضى
Apodiktisch	برهانيٌّ
A posteriori	بعْدياً
Synthese	تأليف/ تركيب
Spekulation	تأمل
Erfahrung	تجربة
Willkür	تحكمٌ بـ

Analytisch	تحليليٌّ
Transcendental	ترنسندنتاليٌّ
Gesetzgebung	تشريعٌ
Vorstellung	تصور/ تمثّل
Übereinstimmung	تطابقٌ/ توافقٌ
Bestimmung	تعيين/ مصير
Receptivität	تقبُّل
Annehmlichkeit	تلذُّذ/ التذاذٌ بـ
Spontaneität	تلقائيةٌ/ تلقاءٌ
Analogie	تماثُلٌ/ تناسبٌ
Heterenomie	تنافرٌ
Mannigfaltigkeit	تنوعٌ/ كثرة
Selbstschätzung	توقير الذات
Freiheit	حريةٌ
Sinnlich	حسيٌّ/ محسوس
Urteil	حُكْمٌ
Gut	خيرٌ
Höchstes Gut	خير أسمى
Oberstes Gut	خير أعلى
Triebfeder	دافعٌ
Dialektik	ديالكتيك/ جدلية

Subject	ذاتٌ
Subjektiv	ذاتيٌّ
Verstand	ذهن/ فهم
Zufriedenheit	رضا
Begierde	رغبة
Kausalitaet	سببية
Wohlgefallen	سرور
Gluckseligkeit	سعادة
Erhabenheit	سموٌّ/ جلالة
Personlichkeit	شخصية
Böse	شرٌّ
Legalität	شرعيّةٌ
Gefühl	شعورٌ
Ding an sich	شيء في ذاته
Schema	شيما
Disciplin	صراطٌ
Rechtschaffenheit	صلاحٌ/ استقامةٌ
Gewissen	ضمير
Notwendigkeit	ضرورةٌ/ لزومٌ/ وجوبٌ
Character	طبْعٌ
Natur	طبيعةٌ/ طبعٌ

Gütigkeit	طيبةٌ
Erscheinung	ظاهرة
Vernunft	عقلٌ
Intelligenz	عقلٌ
Grösse	عظَمٌ
Strafe	عقاب/ قصاص
Ursache	علةٌ
Praktisch	عمليٌّ
Element	عنصر/ أصلٌ
Anschauung	عيان
Bestimmen	عيَّن
Zweck	غايةٌ
Seligkeit	غبطةٌ/ طوبى
Gegenstand	غرضٌ/ موضوعٌ
Schwaermerei	غَلْواءُ/ حماسةٌ
Tugend	فضيلةٌ
Handlung	فِعْلٌ
Wollen (Das)	فعل الإرادة
Gemüt	فكرٌ/ نفسٌ/ ذهنٌ
Gedanke	فكرة
Empfaenglichkeit	قابليةٌ

Gesetz	قانونٌ
A priori	قبْلياً
Heiligkeit	قداسة
Kategorisch	قطعي
Zwang	قهرٌ/ قسرٌ
Wert	قيمة
Wesen	كائنٌ
Urwesen	كائنٌ أصلي
Allgemein	كليٌّ/ عامٌّ
Vollkommenheit	كمالٌ
Dasein	كيانٌ/ وجود
Qualität	كيف/ كيفية
Das Unbedingte	لامشروط
Lust	لذةٌ
Sollen	لزومٌ/ ينبغي
Grundsatz	مبدأ
Bestimmungsgrund	مبدأ تعيين/ مبدأ معيِّنٌ
Lehrsartz	مبرهَنَةٌ
Gleichartig	متجانسٌ
Interesse	مصلحة/ منفعة
Praktische (das)	(مجال) عمليٌ

Antrieb	محرِّك/ باعث/ دافع
Folgerung	مُحَصَّلةٌ/ نتيجة
Geschöpf	مخلوقٌ
Einbildungskraft	مخيلة
Das Angenehme	مُرضي
Pathologisch	مَرَضي/ باثولوجي
Wohlbefinden	مسرة/ سعادة
Maxime	مسلمةٌ
Zweckmässigkeit	مطابقة الغاية/ غائيةٌ
Gesetzmässigkeit	مطابقةُ قانون
Erkenntnis	معرفةٌ
Begriff	مفهومٌ
Heilig	مقدَّسٌ
Kategorien	مقولات
Vermögen	ملَكةٌ/ قدرةٌ (أحياناً: قوةٌ)
Urteilskraft	مَلَكة الحكم
Begehrungsvermögen	مَلَكة الرغبة
Vernünfteln	مُماحكةٌ عقليةٌ
Geschicklichkeit	مهارة
Object	موضوعٌ
Objektiv	موضوعي

Neigung	ميْلٌ
Folge/ Schluss	نتيجة
Widerstreit	نزاعٌ منازعةٌ
Spekulativ	نظريٌّ/ تأمّليٌّ
Antinomie	نقيضةٌ
Gesinnung	نيّة
Absicht	نيةٌ/ قصدٌ (أحياناً: مقصدٌ)
Pflicht	واجب
Faktum	واقعةٌ
Bewusstsein	وعيٌ

المراجع

1 ـ العربية

كتب

إبراهيم، زكريا. **كانْت أو الفلسفة النقدية.** القاهرة: مكتبة مصر؛ دار مصر للطباعة، 1972.

بدوي، عبد الرحمن. **الأخلاق عند كنْت.** الكويت: وكالة المطبوعات، 1979.

ــــــ. **إمانويل كنْت.** الكويت: وكالة المطبوعات، 1977.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي.** بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973.

كانط، إيمانويل. **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** .ترجمه وقدم له وعلق عليه عبدالغفار مكاوي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.

ــــــ. **مشروع السلام الدائم.** ترجمة نبيل خوري. بيروت: [د. ت.]، 1980.

ــــــ. ترجمة عثمان أمين. القاهرة: [د. م.]، 1952.

ــــــ. **نقد العقل المحض**. ترجمة وتقديم موسى وهبة. بيروت: مركز الإنماء القومي، [1992].

ــــــ. **نقد مَلَكة الحكم**. ترجمة غانم هنا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

دوريّات

كانط، إيمانويل. «جواب عن السؤال: ما هي الأنوار.» ترجمة حسين حرب. **مجلة الفكر العربي**: عدد 48، أيلول 1987.

2 ـ الأجنبية

Books

Acton, Harry Burrows. *Kant's Moral Philosophy*. London: [Macmillan, 1972].

Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.

———. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 1983.

Alquié, Ferdinand. *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses universitaires de France, 1950. ([Bibliothèque de philosophie contemporaine])

———. *Introduction à la lecture critique de la raison pratique*. Paris: [Gallimard], 1966.

———. *La Morale de Kant*. Paris: Centre de documentation universitaire, 1974.

Beck, Lewis White. *Kants «Kritik Der Praktischen Vernunft»*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1974.

Bittner, Rüdiger. *Moralisches Gebot oder Autonomie*. Freiburg: K. Alber, 1983. (Reihe praktische Philosophie; Bd. 18)

Chiodi, Pietro. [*Introduzione alla critica della ragion pratica*]. Torina: [n. pb.], 1995.

Cohen, Hermann. *Kants Begründung der Ethik, nebst ihrer Anwendung auf Recht,* Religion und Geschichte. 2. Auflage. Berlin: [Cassirer], 1910.

Descartes, René. *Oeuvres et lettres*. Paris: La Pléiade, 1953.

———. *Les Principes de la philosophie*. Paris: La Pléiade, 1953.

Fabris, Adriano and L. Baccelli (hrsg.). *A partire da Kant: l'eredità della «Critica della ragion pratica»*. Milano: F. Angeli, 1989.

Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre: als Handschrift für seine Zuhörer*. Leipzig: Bei Christian Ernst Gabler, 1794.

Förster, Eckhart (hrsg.). *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus Postumum*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1989.

Guéroult, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier Montaigne, 1968. 2 tomes.

T. 1: *L'Ame et dieu*.

T. 2: *L'Ame et le corps*.

Henrich, Dieter. *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: P. Reclam jun., 1982. (Reclams Universal-Bibliothek. Deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts; 7852)

Höffe, Otfried. *Immanuel Kant*. Munich: [n. pb.], 2000.

——— (hrsg.). *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

———. *Introduction à la philosophie de Kant: La Morale, le droit et la religion*. [Trad. de François Rüegg et de Stéphane Gillioz]. Albeuve: Castella; [Paris]: [Diffusion J. Vrin], 1985.

Juvenal. *Satire*.

Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Ausgabe von W. Weischedel. Frankfurt am Main: [n. pb.], 1977.

———. ———. Königsberg: F. Nicolovius, 1798.

———. *Critica della ragione pratica*. A cura di Pietro Chiodi. Torino: Utet, 1995.

———. *Critique de la raison pratique*. Ed. et publ. sous la dir. de Ferdinand Alquié; trad. de l'allemand par Luc Ferry et Heinz Wismann. Paris: Gallimard, [1985].

———. *Critique of Practical*. Translated by Mary Gregor Introduction by Andrews Reath. Cambridge: [University Press], 2006.

———. ———. ———. Cambridge, U. K.; New York: Cambridge University Press, 1997.

. *Kant's Werke*. Akademie Textausgabe. Unvereränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der preuâischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968. 9 Bde.

Bd. IV: *Kritik der reinen Vernunft* (1781). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).

Bd. V: *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*.

. *Werkausgabe*. Hrsg. Von Wilhem Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. (Suhrkamp-Taaschenbücher Wissenschaft; 55-57, 186-193)

Bd. 5: *Schriften zur Metaphysik und Logik 1*.

Bd. 6: *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*.

Bd. 7: *Kritik der praktischen Vernunft; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

Krüger, Gerhard. *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1931.

Landucci, Sergio. *Sull'etica di Kant*. Milano: Guerini, 1994.

Manganaro, Paolo. *Libertà sotto leggi: la filosofia pratica di Kant*. Catania: C. U. E. C. M., 1989. (Próodos. Saggi filosofici; 1)

Montaigne, Michel de. *Les Essais*. Paris: [s. n.], 1580.

O'Neill, O. *Construction of Reason:* Exploration of Kant's Practical Philosophy. Cambridge: University Press, 1989.

Ortwein, Birger. *Kants problematische Freiheitslehre*. Bonn: Bouvier, 1983. (Mainzer philosophische Forschungen, 0076; Bd. 26)

Paton, Herbert James. *The Categorical Imperative; a Study in*

Kant's Moral Philosophy. London; New York: Hutchinson's University Library, [1947]. (The Senior Series)

Patzig, Günther. *Ethik ohne Metaphysik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. ([Kleine Vandenhoeck-Reihe; 1326])

Philonenko, Alexis. *Etudes kantiennes*. Paris: J. Vrin, 1982. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

———. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Paris: Vrin, 1984. 3 vols. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

———. *L'Oeuvre de Kant*. Paris: J. Vrin, 1969-1972.

———. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Paris: J. Vrin, 1968. ([Bibliothèque d'histoire de la philosophie])

Prauss, Gerold (hrsg.). *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1986.

———. *Kant: zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1973. (Neue wissenschaftliche Bibliothek; 63. Philosophie)

Riedel, Manfred. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg: Rombach, 1972. (Sammlung Rombach. Neue Folge; 14)

Ross, William David. *Kant's Ethical Theory, a Commentary on the zur Metaphysik der Sitten*. Oxford: Clarendon Press, 1954.

Rossvaer, Viggo. *Kant's moral philosophy: An Interpretation of the Categorical Imperative*. Oslo; Bergen; Tromsø: Universitetsforlaget, 1979.

Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

T. 3: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

Sullivan, Roger J. *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1989.

———. *An Introduction to Kant's Ethics*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, [1997].

Vialatoux, Joseph. *La Morale de Kant*. 5ème édition. Paris: Presses universitaires de France, 1968.

Vincenti, Luc. *Education et liberté: Kant et Fichte*. Paris: Presses universitaires de France, 1992. (Philosophies, ISSN 0766-1398; 37)

Voltaire, François-Marie Arouet de. *Dictionnaire philosophique*. Chronologie et préface par René Pomeau. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.

———. *Lettres philosophiques par M. de Voltaire*. Amsterd.: Lucas, 1734.

———. *Le Philosophe ignorant*. [s. l.: s. n.], 1766.

Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. (Modern European Philosophy)

Periodicals

Guéroult, Martial. «Canon de la raison pure et critique de la raison pratique.» *Revue internationale de philosophie*: vol. 30, 1954.

Henrich, Dieter. «Die Deduktiom des sittengesezes.» *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel*: 1957.

الفهرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

ـ ح ـ

ـ خ ـ

ـ د ـ

المنظمة العربية للترجمة
ARAB ORGANIZATION FOR TRANSLATION
ORGANISATION ARABE POUR LA TRADUCTION

آخر ما صدر عن

المنظمة العربية للترجمة

بيروت ـ لبنان

توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة

تطوّر صورة الشرق في الأدب الإنجليزي	تأليف : ناجي عويجان ترجمة : تالا صبّاغ
المرئي واللامرئي	تأليف : موريس مرلو-بونتي ترجمة : عبد العزيز العيادي
أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية	تأليف : إدموند هوسرل ترجمة : إسماعيل المصدق
حديث الطريقة	تأليف : رينيه ديكارت ترجمة : عمر الشارني
الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية	تأليف : بارينجتون مور ترجمة : أحمد محمود
حرب اللغات والسياسات اللغوية	تأليف : لويس جان كالفي ترجمة : حسن حمزة
اختلاق الميثولوجيا	تأليف : مارسيل ديتيان ترجمة : مصباح الصمد
صور المعرفة **مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة**	تأليف : باتريك هيلي ترجمة : نور الدين شيخ عبيد
في الثورة	تأليف : حنّة أرنْدت ترجمة : عطا عبد الوهاب
خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة	تأليف : جون ليشته ترجمة : فاتن البستاني

نـقــد
العقل العملي



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

المنظمة العربية للترجمة

شَغَلت العلاقة بين العقل العملي والعقل النظري كلَّ من تابع كَنْت، منذ ظهور نقد العقل العملي قبل مئتي عام، لكن أوسع النظريات المعاصرة في الأخلاق انتشاراً تضع هذا الموضوع جانباً لتأخذ بانتقائيةٍ تضفي على أبحاثها صفة التجديد، من دون العودة إلى هذه القضية الأساسية في الفلسفة الكَنْتية. هكذا فعلت «أخلاق الخطاب» ليورغن هابرماس ونظريةُ جون رولز في العدالة وكذلك نظريةُ الأخلاق النفعية وغيرها. ومن لم يرغب، أو لم يستطع أن يتبع الأخلاق الكَنْتية، لأسباب تعود إلى أيديولوجيته أو إلى مواقفه الدينية أو الاجتماعية أو حتّى السياسية، لا بدَّ من أن يعترف لكَنْت، بشكل عام، بأنه ثبَّت أن للأخلاق، بكلٍّ بساطة، قانوناً موضوعياً، وأن لها صفةً مميّزة هي قابلية مسلّماتها للتعميم، وأن أصلها الذاتي يقع في استقلالية الإرادة؛ ثمّ إن إشكالية الخير الأسمى ـ إذا لم يرد الإنسان أن يتناساها أو يكبتها ـ لن تُحلَّ إلا عن طريق الجواب عن السؤال حول وجود الله، وخلود النفس، والحرية. وبذلك يمكن أن يَلقى السؤال حول تعيين إرادة الإنسان حلاً، وكذلك حول تعيين عقله وحول مطلبه للسعادة. وهذا هو مجمل موضوع الأخلاق، بالمعنى الفلسفي النقدي.

• **إمانويل كَنْت** (1724 ـ 1804): أبرز الفلاسفة الذين أسّسوا الفلسفة الترنسندنتالية التي جعلت من «الفلسفة الألمانية» أهم التيارات الفلسفية، وهو تيار يعود في الأيام الحاضرة إلى الانتشار.

• **غانم هنا**: أستاذ الفلسفة في جامعة بريمن ـ ألمانيا وجامعة دمشق وجامعة الكويت.

الثمن: 10 دولارات
أو ما يـعـادلـهـا

ISBN 978-9953-0-1173-8